



Ana Isabel Cardoso Figueiredo Sol

CORPO BIOLÓGICO E PODER POLÍTICO

Da politização do corpo a uma hermenêutica da racionalidade política

Tese de Doutoramento em Letras, na área de Filosofia, especialidade de Ética e Política, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva e do Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá.

Setembro de 2013



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ANA ISABEL CARDOSO FIGUEIREDO SOL

CORPO BIOLÓGICO E PODER POLÍTICO

Da politização do corpo a uma hermenêutica da racionalidade política

Tese de Doutoramento em Letras, na área de Filosofia, especialidade de Ética e Política, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva e do Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá.



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2013

Por opção da autora, o presente trabalho de investigação não segue as normas do novo acordo ortográfico.

Existe um conjunto de pessoas sem as quais não teria sido possível levar a cabo este projecto. Assim, pelo estímulo, pelo apoio incondicional, pela compreensão, este trabalho é-vos dedicado a todos: aos meus pais, ao meu marido e à minha irmã.

Este trabalho de dissertação foi o resultado de um conjunto de esforços sem os quais nunca poderia ter sido plenamente concretizado. Neste sentido, o primeiro agradecimento é devido aos orientadores do projecto, a Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva e o Professor Doutor Alexandre Franco de Sá, a quem devo o enorme reconhecimento por todo o apoio que sempre me deram na orientação deste projecto e pela confiança que desde o primeiro momento depositaram no meu trabalho. Num contexto profissional em que nem sempre pude trabalhar ao ritmo desejável, agradeço a sua disponibilidade incondicional em todas as fases em que esta dissertação foi elaborada.

Devo também ao meu marido uma das primeiras palavras de agradecimento, não só por toda a logística formal desta dissertação, tais como formatações, produção de índices, leituras dos textos produzidos, entre outros aspectos, como sobretudo por me ter apoiado em todas as horas, mesmo naquelas em que as inúmeras exigências profissionais e académicas se sobrepuseram obrigatoriamente à vida familiar. Agradeço também a todos os colegas das escolas onde tenho exercido a minha actividade profissional pelo interesse na discussão de algumas das questões que foram desenvolvidas no decorrer desta dissertação, bem como pelo apoio que alguns deles me deram na etapa final, quando o ritmo de produção na dissertação teve de se intensificar, e em que não só pude contar com a sua compreensão como também com a sua voluntariedade em tornar o meu caminho mais fácil. À Isabel Cruz, pelas traduções e por toda a disponibilidade.

Deixo ainda uma palavra de saudação a todos os meus antigos colegas de licenciatura e antigos professores da Faculdade de Letras, porque muitos deles, à medida que foram tomando conhecimento do meu envolvimento neste projecto, foram transmitindo palavras de estímulo e de confiança. Partilho com muitos deles não só o interesse por alguns dos temas abordados nesta dissertação, como também a enorme estima pela cidade de Coimbra que neste ano de 2013 foi reconhecida como Património Mundial da Humanidade.

Uma palavra final para a família, que sempre compreendeu as minhas ausências quando o trabalho nesta dissertação o exigia, e um muito obrigado a todos aqueles que de alguma forma me transmitiram a confiança, o estímulo e as palavras positivas indispensáveis ao bom prosseguimento deste projecto.

RESUMO

CORPO BIOLÓGICO E PODER POLÍTICO:

Da politização do corpo a uma hermenêutica da racionalidade política

PALAVRAS CHAVE:

corpo, política, soberania, biopolítica, biotecnologias, criptopolítica, hermenêutica.

Esta dissertação pretende abordar a odisseia temporal percorrida pelo corpo no processo histórico da sua politização, visível nas medidas de gestão política que têm incidido sobre ele ao longo da história.

Assim, começaremos por identificar os antigos gregos como representantes de um cenário inédito onde o corpo não era politizado, devido à distinção radical entre *vida biológica* e *vida política*. Também a época medieval não foi o berço histórico da politização do corpo, porque o inscreveu numa tensão entre a *mortificação* e a *glorificação*, que o geriu religiosa e não politicamente. Neste sentido, apenas na Modernidade se inicia a politização do corpo, pois só neste período ele se tornou objecto de manipulação e, por isso, susceptível de politização. Assim, se Descartes objectivou o corpo inscrevendo-o no paradigma da máquina, Hobbes sujeitou-o à gestão do Estado como mecanismo protector dos indivíduos, inaugurando-se assim a politização teórica do corpo, traduzida na prática através da imposição de cuidados de saúde autoritários aos indivíduos, com o desenvolvimento da *Medicina Social*.

No século XX, esta intervenção autoritária sobre o corpo tornou a medicina na ciência da correcção das anormalidades do corpo social, o que levou ao extermínio das chamadas “franjas de anormalidade” nos regimes totalitários, onde os habitantes dos *campos de concentração* foram meros corpos instrumentalizados pelo poder.

No presente, após a era dos totalitarismos e a queda do paradigma da soberania estatal, não podemos dizer que o poder já não incida sobre o corpo, mas estamos antes perante o tempo de uma perigosa metamorfose: os *poderes criptopolíticos*, de carácter económico, tomaram no século XXI o lugar do Estado na gestão do corpo, agora sob a óptica do mercado e do lucro. Neste âmbito, é provável que a biotecnologia venha

constituir-se como poder de mercantilização do corpo, nos termos de uma eugenia liberal, que nenhum mecanismo de regulação conseguirá controlar. Estamos, assim, a entrar numa era de descontrolo na relação entre o corpo e o poder, que exige um novo paradigma de articulação entre ambos, distanciado da própria manipulação. Tal paradigma deverá alicerçar-se nas seguintes propostas: a concepção de um novo papel para o Estado, um novo modelo de cidadania e de educação para as populações, a recuperação da relação do homem com o tempo, e uma nova articulação entre a *vida* e a *política*, apoiada na “*juridificação*” da intervenção técnica sobre o corpo, como base de uma nova hermenêutica prudencial de gestão da sua relação com o poder.

ABSTRACT

BIOLOGICAL BODY AND POLITICAL POWER:

From the politicization of the body to an hermeneutics of political rationality

KEY WORDS:

body, politics, sovereignty, biopolitics, biotechnologies, cryptopolitics, hermeneutics.

The purpose of this dissertation is to address the time odyssey the body goes through in the historical process of its politicization, clearly present in the political measures taken upon it along history.

Therefore, our first anchor point will be the ancient Greeks who represented an unrepeatable scenario where the body was not politically managed due to the radical distinction between *biological life* and *political life*. Also, the Middle Age was not the birthplace for the politicization of the body for it placed the body in a tension between mortification and glorification, managing it in a religious way, not in a political one. In this respect, only in Modernity did the politicization of the body began, when it first became an object of manipulation, and, therefore, able to be politicized. So, if Descartes has objectified the body by including it in the paradigm of a machine, Hobbes subjected it to the State administration as a citizens' protective mechanism marking the beginning of a theoretical politicization of the body, whose practical implementation was translated into real politics over the citizens' bodies with the birth of *Social Medicine*.

In the 20th century, this authoritarian imposition over the body changed medicine into a science able to correct the abnormalities of the social body, a fact that led to the extermination of social groups considered to be abnormal in authoritarian regimes, where inhabitants of concentration camps were literally bodies subjected to the political power.

Today, after the era and the fall of totalitarian paradigm of State sovereignty, we cannot say that power no longer influences the body, but we are facing a time of a dangerous metamorphosis: *the cryptopolitical powers*, with economical features, which allowed the State to manage the body in the 21st century under the concepts of market and profit. Based on this, it is likely that biotechnology may become a way of marketing the body under a liberal eugenics which no rules mechanism will be able to control. We are therefore entering an era of total lack of control between power and body, which will

demand a new paradigm, away from its own manipulation. Such model should be based on the following proposals: the conception of a new role to the State, a new model of citizenship and education to people, the recovery of the relationship between man and time, and a new articulation between *life* and *politics*, based on a *legal regulation* of technical intervention over the body, as the basis of a new prudential hermeneutics in managing its relationship with the power.

PLANO DA DISSERTAÇÃO

1ª Parte:

“O problema da politização do corpo: dos gregos aos nossos dias”

Capítulo I

“Os gregos: bios e zôê ou a distinção entre vida biológica e vida política:”

1. Introdução a uma primeira fundamentação teórica do cenário de “a-politização” da vida e do corpo biológico nos antigos gregos.
2. Marcas de aparente excepção em contexto grego: o projecto político platónico, a teoria da escravatura aristotélica e o cenário sócio-político espartano.

Capítulo II

“O período moderno: do paradigma do cálculo ao início da politização da vida”

1. Da glorificação à mortificação ou porque a Idade Média não politizou o corpo.
2. O início do processo histórico de politização do corpo: da expressão teórica com Descartes, Hobbes e La Mettrie, à expressão prática na evolução trifásica *da medicina social*.

Capítulo III

“Intensificação, viragem e actualidade do biopoder”

1. Os Estados biopolíticos da primeira metade do século XX: o caminho entre a medicina autoritária e o Nazismo.

2. O *campo*: a exposição da *vida nua* como padrão jurídico-político do século XX.
3. O século XXI e as novas formas de politização da vida.

2ª Parte:

“Corpo e política na contemporaneidade: da metamorfose às novas categorias de reinterpretação”

Capítulo IV

“Da metamorfose do poder a uma reconfiguração da politização da vida”

1. Uma era de metamorfose(s): a crise do paradigma soberano, a invisibilidade do poder e os seus riscos.
2. A eminência de um duplo perigo ou a união do poder criptopolítico às novas formas de eugenia invisível.

Capítulo V

“Corpo e poder no século XXI: entre o domínio dos criptopoderes e a impossibilidade da regulação biotecnológica”

Capítulo VI

“A urgência de uma nova hermenêutica para a racionalidade política: cinco propostas para a reinvenção das sociedades contemporâneas”

“(...) o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.”¹

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*.

¹ Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, S. Paulo, Linoart, 1992, p. 51.

INTRODUÇÃO

“...não há política a não ser a *dos* corpos, *sobre* os corpos, *através* dos corpos.”¹

Roberto Esposito

O corpo, os seus dilemas dilacerantes e sobretudo a sua relação com a alma têm dado origem às mais diversas reflexões em áreas como a literatura, a poesia, as artes ou a filosofia de todas as épocas. O intuito de compreender o corpo e o conjunto de problemáticas que à volta dele circundam tem protagonizado obras literárias, artísticas e filosóficas dos mais variados tipos e origens teóricas. É por isso que pensar e retratar o corpo tem sido uma das tarefas mais assumidas pelas diversas áreas da produção humana, que têm dado origem às mais díspares representações e teorizações à volta da realidade corporal. Assim, desde a representação do corpo como matéria sensível, sobretudo a partir de uma abordagem artística e literária, passando por todas as teorizações filosóficas acerca do *corpo-pessoa* e do problema da unidade entre o corpo e a alma, até à representação do corpo como mero envelope desprezível do espírito, muitas têm sido as abordagens do corpo na história das mais diversas produções intelectuais, com repercussões nos pensamentos de muitos autores da filosofia que fizeram do corpo uma realidade central das suas obras. Desde Platão que o concebeu como o cárcere da alma, passando pelos teóricos medievais que o retrataram como tabu e como realidade a castigar e a penitenciar, e até mesmo por Descartes que manifestou a mais profunda desconfiança para com a realidade corpórea e sensorial.

Ora esta breve passagem pelo percurso que o corpo fez genericamente em algumas das principais etapas da história do pensamento filosófico mostra-nos que a relação entre a filosofia e o corpo é uma relação problemática, perpassada por tensões e desafios que oferecem ampla matéria de reflexão. É por isso que pensar o corpo a partir deste legado filosófico, acolhendo no nosso pensamento uma reflexão também histórica em torno da colocação do corpo como polo de uma relação de agressão e subordinação, como aquelas

¹ Roberto Esposito, *Bios*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 125.

que aconteceram com a Inquisição na Idade Média ou com o Holocausto nazi e o extermínio maciço nos campos de concentração, constitui uma tarefa de desafio à qual estão inerentes diversos tipos de riscos. Mas o desafio da tarefa é ainda muito mais audacioso quando este intuito de pensar o corpo é feito no contexto presente de uma época em que ele é alvo dos mais diversos tipos de manipulação biotecnológica, numa era em que a ciência e a técnica se assumem como matrizes fundamentais que enformam toda a nossa relação com o corpo. A agravar este enquadramento contextual está a inegável possibilidade de todo o arsenal biotecnológico da actualidade poder ser eminentemente controlado pelos próprios aparatos do poder que, através da biotecnologia, poderão controlar o corpo dos cidadãos do século XXI de formas muito perigosas.

Mas, na verdade, esta constatação apenas reforça a urgência da tarefa de pensar o corpo nas suas relações com o poder. Assim, entre as diversas representações do corpo já aludidas, surge-nos agora mais uma: a do corpo politizado, isto é, a representação de um corpo que ao longo da história foi sobretudo uma realidade gerida pelos instrumentos do poder. Desta forma, essencialmente a partir da Modernidade, tem sido o Estado a decidir sobre a execução da pena jurídica, cuja possibilidade de aplicação está na existência de um corpo para entregar à justiça. Nos dias que correm, são as instâncias do poder que traçam os limites de intervenção sobre o corpo e que decidem, por meio da produção de legislação, a partir de quando é legítimo desligar os mecanismos de manutenção artificial da vida a alguém que deles dependa para continuar a viver. São ainda os Estados que se decidem pela declaração de guerras onde a vida de alguns se torna sacrificável em nome de uma determinada causa ou matéria política ou diplomática. É então inegável que os aparatos do poder regem os arsenais dos corpos dos cidadãos do século XXI, sob os mais diversos aspectos e nas mais diversas situações, e talvez já tenha sido também em nome de uma mesma gestão política dos corpos que aconteceram historicamente fenómenos como o *Holocausto* nazi e algumas das mais mediatizadas guerras do século XX. No entanto, talvez este fenómeno da gestão do corpo pelos instrumentos do poder esteja ainda confrontado com perigos muito maiores quando, no século XXI, estamos a assistir a uma era de eclipse do próprio Estado e em que o vazio deixado pela destituição do seu poder pelas populações, que após os grandes totalitarismos se incompatibilizaram com a figura estatal, tenha deixado o exercício do poder nas mãos de outras instâncias, como o poder económico, que agora começa a reger os corpos dos cidadãos com vista à sua rentabilidade

financeira, empurrando a gestão do corpo para os domínios da eugenia liberal, onde o material biológico será transaccionado e gerido pelo poder económico como se se tratasse de um mero produto de mercado. Assim, quando confrontados com este tipo de evidências, somos obrigados a reconhecer que é imprescindível pensar a relação do corpo com o poder e, acima de tudo, para que consigamos compreender a sua essência, é também necessário perceber historicamente as suas raízes. Desta forma, no intuito de alcançar uma compreensão plena da gestão do corpo pelo poder, a presente dissertação debruça-se sobre o percurso histórico das medidas de politização do corpo, abarcando um eixo temporal demarcado entre os gregos e a actualidade.

Em termos de estrutura, este trabalho de dissertação divide-se em duas partes fundamentais. A primeira parte, sob o título “O problema da politização do corpo: dos gregos aos nossos dias”, faz um acompanhamento do percurso histórico das medidas de gestão política do corpo num eixo temporal de análise situado entre os gregos e a actualidade. A segunda parte da dissertação, intitulada “Corpo e política na contemporaneidade: da metamorfose às novas categorias de reinterpretação”, tenta partir de um diagnóstico das metamorfoses que envolvem e caracterizam o poder político na actualidade, nomeadamente no que respeita à sua inscrição no paradigma da invisibilidade, bem como à sua potencial união com dispositivos biotecnológicos também invisíveis na sua forma de actuar, e comprovar a partir deste horizonte a necessidade de uma reinterpretação hermenêutica, tanto dos limites das práticas científicas, como da própria racionalidade política. Neste âmbito, propõe-se que esta última seja repensada ao abrigo de um novo paradigma que, além de afastar a relação entre o corpo e o poder dos esquemas tradicionais da dominação, deverá também reconfigurar genericamente o modo de vida do homem contemporâneo.

O primeiro capítulo que integra a dissertação intitula-se “Os gregos: *bios* e *zôê* ou a distinção entre vida biológica e vida política” e será relativo à análise de uma possível existência de medidas de politização do corpo entre os gregos, tratando de comprovar desde o seu início a tese de que os gregos representam um cenário filosófico inédito em que a vida e o corpo biológico não foram ainda sujeitos a medidas de gestão política. Assim, partindo de uma análise da diversidade lexical com que os gregos designavam a vida nas suas diferentes acepções, a investigação centrar-se-á de forma mais particular na distinção entre os vocábulos gregos *zôê* e *bios*, sendo que o primeiro designa a vida em

sentido genérico, sem atender à especificidade do vivente concreto, e o segundo designa as formas particulares de vida, isto é, a vida biográfica de cada indivíduo e a forma como cada um a ocupa. Era na esfera de designação da *zôê* que os gregos enquadravam a vida natural, a simples vida biológica circunscrita ao corpo; e foi na esfera de designação da *bios* que os gregos integraram a vida política como forma especializada de vida entre outras. Podemos encontrar ecos destas diferentes formas de vida especializadas e, entre elas, da *vida política* em particular, substancialmente nas filosofias de Platão e de Aristóteles. Mas, a principal utilidade que a leitura desta distinção entre *bios* e *zôê* nos vem trazer é, sem dúvida, a prova de que entre os gregos a vida biológica e a vida política, fruto desta distinção originária entre *bios* e *zôê*, não eram alvo de qualquer espécie de mistura de uma relativamente à outra, fundamentando-se assim a tese de que entre os gregos a vida e o corpo ainda não eram alvo de uma gestão política, até porque foram historicamente circunscritos ao âmbito do *oikos*, isto é, da esfera reprodutiva e da casa familiar.

Ora é óbvio que a defesa de uma ideia desta natureza não está isenta de eventuais marcas históricas que aparentemente a contrariam. Assim, se perspectivarmos aspectos como a teorização acerca daquilo a que alguns chamaram o “Estado ideal” em Platão, a chamada *kallipolis*, assim como a teoria da escravatura de Aristóteles ou a própria organização sócio-política espartana, todos estes cenários parecem estar perpetrados das mais diversas medidas de gestão política do corpo. No entanto, o sentido argumentativo deste primeiro capítulo irá tentar comprovar que nenhum destes cenários coloca em causa a nossa tese inicial de que os gregos gozaram de um estatuto inédito em que a vida e o corpo biológico eram radicalmente “a-políticos”. No caso da teoria do *Estado Ideal* de Platão, esta será perspectivada essencialmente a partir da abordagem popperiana da mesma, que a concebe como uma união do *historicismo* com um *projecto de engenharia social*, ao abrigo do qual foram propostas medidas de politização do corpo que nunca foram efectivamente postas em prática, mas que permaneceram ao nível da mera idealidade no contexto do pensamento platónico. Também no que respeita à teoria da escravatura por natureza proposta por Aristóteles, a análise que se pretende encetar no primeiro capítulo desta dissertação tentará provar, no seguimento do mesmo rumo argumentativo a tomar na análise de Platão, que também ela não constitui qualquer forma de ameaça à tese original de que os gregos não levaram a cabo qualquer forma de gestão política do corpo. Assim, daremos conta na nossa análise que no pensamento de Aristóteles é particularmente claro

que a vida natural e o corpo ficam circunscritos à esfera doméstica, regida pelo chefe de família, e consignados ao estatuto de mera vida reprodutiva, destituída de qualquer valor político. É no âmbito doméstico que o escravo é concebido essencialmente como um instrumento de acção (e não de produção) e, como tal, propriedade da família e nunca da Cidade-Estado.

Como se poderá depreender, o primeiro capítulo terminará com a abordagem do último dos contextos problemáticos relativamente à nossa tese inicial acerca dos gregos, representado pelo cenário sócio-político dos antigos espartanos que, como de resto já foi referido, também não constitui qualquer obstáculo à teoria da “a-politicidade” do corpo entre os gregos. Assim, a análise do regime sócio-político espartano que se pretende levar a cabo dará conta de que o historicamente reconhecido espírito militarista e expansionista deste povo, que na prática justificou uma forte concentração de esforços na formação de soldados por meio de uma educação intrinsecamente militar, não representa uma forma de gestão política do corpo, mas antes uma tentativa de o gerir a partir de um modelo essencialmente militarizado. Depois, destacar-se-á que a estruturação política espartana foi essencialmente marcada por uma repartição muito difusa do poder político, o que justifica que não houvesse entre os espartanos centralização nem estabilidade interna suficientes para pôr em marcha qualquer projecto consistente de politização do corpo. Neste sentido, e partindo da tese inicial de que, distinguindo *bios* de *zôê*, os gregos separaram radicalmente a vida biológica da vida política, não tendo integrado o corpo nos mecanismos de gestão política, o primeiro capítulo reafirmará no seu final essa mesma tese, após a devida análise das potenciais objecções a esta teoria representadas pelos pensamentos de Platão e de Aristóteles e pela organização sócio-política dos espartanos.

Ora uma vez justificado, no primeiro capítulo da dissertação, o cenário de peculiar dos antigos gregos, o segundo capítulo, intitulado “O período moderno: do paradigma do cálculo ao início da politização da vida”, trata de delimitar e justificar historicamente o início das primeiras práticas de politização do corpo. Desta forma, sendo as mesmas demarcadas na Modernidade, a primeira etapa do capítulo consistirá na justificação de uma segunda tese de acordo com a qual entre os medievais ainda não podemos também falar em politização do corpo. Assim, na análise que iremos fazer deste período histórico e da sua relação com a realidade corporal, dar-se-á conta de que a Idade Média é representativa de uma concepção da história enquanto história desencarnada, tendo em conta que se

interessava por um protótipo de homem sem corpo e entre os quais se contavam as categorias dos santos, dos reis e até dos próprios guerreiros que tinham o centro das suas actividades na vida espiritual. Mas, para além deste fenómeno de deslocação de todos os enfoques do corpo para o espírito, a Idade Média tornou o corpo naquilo que foi uma das suas características fundamentais enquanto época: um período histórico substancialmente marcado pela existência das mais diversas tensões, no contexto das quais o corpo se assumiu como cenário de destaque. Esta tensão na qual o corpo se assume como protagonista situa-se entre a necessidade premente de mortificação corporal mas, paradoxalmente, também na necessidade de glorificar o corpo. Assim, toda a abordagem do corpo enquanto centro de tensão entre a mortificação e a glorificação no contexto medieval conduzirá, nesta dissertação, à conclusão de que o corpo medieval era tabu, e se houve instância responsável pela sua gestão, essa instância era precisamente a Igreja e não o poder político. O corpo foi assim, entre os medievais, essencialmente alvo de uma gestão religiosa, que o perspectivou enquanto tabu, que inclusivamente entrou todas as práticas de estudo experimental do corpo, incluindo a própria dissecação de cadáveres, e que com isso impossibilitou a inauguração de qualquer processo de politização do corpo, tendo em conta que esta visão de um corpo espiritualizado esteve ainda muito distanciada da concepção do *corpo-objeto* que veio constituir a base do processo de politização do mesmo. Assim, um corpo que é destituído do seu valor carnal e que é inteiramente posto ao serviço do espírito não pode ser objectivado e, por isso, não pode também ser politizado.

Ora uma vez justificada a inexistência de práticas de politização do corpo entre os medievais, o segundo capítulo da dissertação prosseguirá no sentido de demarcar e fundamentar o período moderno enquanto berço histórico da politização do corpo, precisamente partindo da constatação de que a Modernidade foi o primeiro período da história em que o corpo foi perspectivado como *corpo-objecto*. Desta forma, uma tal concepção do corpo enquanto objecto de estudo e de manipulação derivou precisamente do seu enquadramento no âmbito do paradigma genérico da Modernidade, associado ao cálculo e representado de forma particularmente significativa pela redução da natureza, dos objectos, do mundo em geral e do próprio homem à metáfora da máquina. Assim, se o centro das atenções no período medieval tinha sido a alma e a parte espiritual, na Modernidade, uma época intrinsecamente marcada pelo paradigma do cálculo e da medição rigorosa, o interesse é inteiramente voltado para o corpo, tendo em conta que a

alma não poderia ser submetida a estas prerrogativas de cálculo e de manipulação instrumental. Foi por isso que a Modernidade foi assumidamente a era em que se deu, em termos práticos, um florescimento dos estudos anatómicos com grande rapidez e eficácia, estabelecendo-se uma utopia mecanicista na abordagem do corpo.

No âmbito desta leitura mecanizada do corpo, o primeiro autor que assume o centro da abordagem no segundo capítulo da dissertação é, obviamente, René Descartes. Este pensador vai dar início à tríade moderna que, conjuntamente com os pensamentos de Hobbes e de La Mettrie, vai inaugurar a politização do corpo em sentido teórico. Assim, se Descartes descreveu o funcionamento corporal como sendo semelhante ao de uma máquina, em momento nenhum ele definiu directamente o corpo humano como máquina. Na verdade, tal definição só vai ser consumada de forma completa no contexto do pensamento de La Mettrie e vai depender, curiosamente, de uma “leitura política” do mecanicismo corporal efectuada no contexto do pensamento de Thomas Hobbes. Efectivamente, só podemos começar a falar em politização do corpo quando todo este mecanicismo corporal pensado por Descartes se torna alvo de uma aplicação política no pensamento de Thomas Hobbes. Assim, se Descartes descreveu o mecanismo inerente ao funcionamento do corpo do “pequeno homem”, do homem individual, Thomas Hobbes descreveu na sua obra a fundação do Estado por parte de um conjunto de homens individuais que decidem abdicar do poder de se aniquilarem uns aos outros, colocando-o nas mãos do soberano que os representa, instituindo assim o Estado enquanto entidade que protege a vida dos cidadãos, mas em que a contrapartida dessa protecção consiste na possibilidade eminente de a própria entidade estatal aniquilar a vida de todos aqueles que não cumprirem as leis. Neste sentido, o homem individual que submete o seu corpo ao poder de protecção do Estado está a sujeitá-lo a uma gestão política que traduz, justamente, o processo de politização do corpo que, em termos teóricos, foi um acontecimento que se foi consumando progressivamente entre o pensamento de Descartes, Hobbes e La Mettrie. Depois desta tríade no contexto do pensamento moderno inaugura-se definitivamente o processo histórico de politização do corpo.

Ora foi esta mesma politização do corpo, inaugurada num sentido teórico a partir dos pensamentos de Descartes, Hobbes e La Méttrie, que veio fundamentar precisamente a concretização do nascimento prático da politização do corpo por meio do surgimento e evolução trifásica da *medicina social*, num percurso operado entre a *medicina de Estado*

(na Alemanha do século XVIII), a *medicina urbana* (na cidade de Paris ainda nos finais do século XVIII) e a *medicina da força de trabalho* (na Inglaterra do século XIX). Assim, com a criação de toda uma teorização filosófica acerca do poder do Estado na protecção dos indivíduos, que protagonizou o nascimento teórico da politização do corpo no eixo dos três pensadores modernos já referidos, deu-se desde logo uma implementação prática de medidas de conservação, aumento e prolongamento da vida por parte dos Estados, a partir da criação da medicina social. Desta forma, o segundo capítulo da dissertação terminará com uma abordagem evolutiva das medidas práticas de politização do corpo levadas a cabo nas três fases da medicina social.

Assim, se a primeira das fases, a *medicina de Estado*, surgida na Alemanha do século XVIII, se caracterizou por ser justamente o marco histórico em que o Estado passa a ser o gestor directo da saúde da colectividade, partindo do pressuposto de que as enfermidades têm custos económicos para o Estado que interessa reduzir, então tal preocupação essencialmente económica traduziu-se sobretudo num investimento em medidas de saúde preventivas que se tornaram num dos objectivos fundamentais da prática política estatal. A medicina passa assim a integrar o conjunto de aparatos do Estado e é posta ao serviço de uma elevação dos níveis de saúde das populações, obrigando-as a conservarem a sua saúde, convertendo assim os traços biológicos de toda uma população em elementos pertinentes para uma gestão económica, em que a primeira instância de medicalização foi precisamente a célula familiar. Assim, com a *medicina de Estado*, o alvo directo de politização por parte da esfera estatal é o próprio corpo humano, sujeito à aplicação das técnicas estatais de controlo e gestão da saúde pública.

Já no que respeita à segunda fase da *medicina social*, relativa à *medicina urbana* surgida na cidade de Paris dos finais do século XVIII, esta será abordada essencialmente como uma continuação da *medicina de Estado*: perante o caos urbano da cidade de Paris no século XIX, unido a práticas de higiene muito escassas e que colocavam em perigo a saúde dos parisienses daquela época, houve uma preocupação do Estado francês no sentido de intervir directamente numa melhoria das condições de salubridade do espaço urbano, com o objectivo de melhorar a saúde dos cidadãos de uma forma geral. Ora tal preocupação com a salubridade foi precisamente uma tentativa indirecta de melhorar a saúde do corpo social e, neste sentido, a *medicina urbana* assumiu-se como um

prolongamento e alargamento do âmbito de intervenção da *medicina de Estado* e do seu poder na gestão dos corpos dos cidadãos.

Finalmente, a abordagem da terceira fase da medicina social, a *medicina da força de trabalho*, surgida na Inglaterra do século XIX, irá conduzir-nos à constatação de que se processa nesta etapa da medicina social um retorno às políticas de intervenção directa sobre os corpos dos cidadãos. Assim, salientar-se-á que nesta terceira fase da medicina social vivia-se em plena era da Revolução Industrial, o que comportou toda uma nova visão do corpo humano: o corpo perspectivado como força de trabalho. Desta forma, o proletariado e a força de trabalho que ele representa, em virtude da sua importância num contexto de florescimento industrial, passou a ser gerido através de vários tipos de controlos médicos de fiscalização aos mais desfavorecidos directamente fornecidos pelo Estado, que os obrigava compulsivamente a recorrer aos cuidados de saúde para garantir, por um lado, uma mão-de-obra robusta capaz de resistir às duras condições de vida das fábricas onde trabalhavam e, por outro lado, para evitar o contágio dos mais abastados, prevenindo a eclosão de doenças nas populações mais pobres. Constituíam-se, assim, esta fase da medicina social como uma intervenção direccionada para a totalidade do corpo social e de uma forma que se assumiu como sendo progressivamente autoritária. Será esta descrição do teor progressivamente autoritário que a medicina adoptou a partir do seu exercício enquanto *medicina da força de trabalho*, na Inglaterra do século XIX, que encerrará a abordagem do segundo capítulo da dissertação, a qual, desta forma, abarcará todo um horizonte temporal de gestão do corpo desde a Idade Média (a partir de um paradigma religioso) até aos finais do século XIX e inícios do século XX (já a partir de um paradigma explicitamente político).

Ora o terceiro capítulo da dissertação, intitulado “Intensificação, viragem e actualidade do biopoder”, tomará precisamente como ponto de partida a abordagem desta faceta crescentemente autoritária da medicina na imposição de cuidados de saúde a todo o corpo social, com a qual termina o eixo de abordagem do segundo capítulo. Tal autoritarismo na imposição da medicina foi sobretudo visível no facto de os cuidados de saúde terem deixado de ser iniciados a partir de um pedido do doente, mas passaram a ser impostos ao corpo social directamente por parte do Estado. Assim, é inegável que, no início do século XX, a medicina é uma prática assumidamente impositiva e que tal foi o resultado de um evidente aumento gradual do poder do Estado sobre os corpos dos

cidadãos que, desde o nascimento teórico-prático da politização do corpo na era moderna, veio progressivamente intensificar a esfera de gestão política dos corpos por parte da entidade estatal.

Neste sentido, o aumento do poder do Estado sobre a gestão do corpo, tendo sido posto em prática por meio da medicina, conduziu a que esta fosse perspectivada enquanto instrumento de correcção de anormalidades nas populações, fazendo extrapolar os seus limites de intervenção para fora do seu campo tradicional da prestação dos cuidados solicitados pelo doente. Ora o caminho percorrido pela medicina enquanto mecanismo de correcção de anormalidades no corpo social até um poder de extermínio dos corpos daqueles que foram considerados como anormais no seio de um contexto obcecado pela normalidade foi, na verdade, um caminho muito curto. Desta forma, à medida que a medicina do século XX se entregou obsessivamente à tarefa de corrigir o corpo social, dotando-o de normalidade sob ordem estatal, também alguns desses Estados que recorreram à medicina nestes termos foram-se transformando politicamente em direcção ao totalitarismo. Assim, será fácil de deduzir que o poder do Estado, unido ao poder da medicina em contextos totalitários, veio assumir-se não só como um poder de protecção da vida mas sobretudo como um poder de aniquilação da mesma, e uma aniquilação perfeitamente gratuita e descontrolada. Foi isto que aconteceu precisamente no regime nazi, onde a união mais acabada de uma medicina autoritária, aplicada à correcção das anormalidades do corpo social, a um Estado também ele autoritário e obcecado com a perfeição do seu corpo social veio permitir o florescimento descontrolado de práticas biopolíticas. Estas práticas biopolíticas levadas a cabo no seio do regime nazi, mediante a união da medicina com o poder estatal na gestão política do corpo, vieram fazer da eugenia o instrumento central de toda uma política de gestão do património vivo de um povo, o povo alemão, com vista ao melhoramento do seu capital humano, em grande parte à custa de uma eliminação massiva daqueles que foram classificados como franjas de anormalidade no contexto de um corpo social que se pretendia ser cada vez mais perfeito (daí o apuramento da raça ariana, simultâneo à eliminação de judeus, ciganos, homossexuais, e de todos aqueles que fossem classificados como estando dentro dos parâmetros da anormalidade no contexto do corpo populacional germânico). Nunca a política tinha assumido tão explicitamente a obsessão de se exercer a si própria como um

exercício de “dar forma à vida de um povo”, gerindo o património vivo de toda a nação, constituído por uma massa de corpos politizados.

Foram estes corpos intrinsecamente politizados que justificaram que a eugenia se tivesse materializado numa tentativa de selecção permanente entre os “desejáveis” e os “indesejáveis” para a nação alemã, trazendo com isso a vida biológica e o corpo para o centro da actividade política e fazendo dela o seu principal alvo. Neste sentido, a vida natural e biológica, a simples *zôê* dos gregos, passou a constituir-se imediatamente para os nazis como um bem político, sendo desde logo feita uma triagem no momento do nascimento entre aqueles cujo corpo e sangue enobreciam a nação alemã e aqueles cuja vida e corpo eram considerados uma ameaça para a mesma. Assim, se uns (os “desejáveis”) foram politizados a partir de um poder de protecção, os outros (os “indesejáveis”) foram politizados a partir de um poder de extermínio. Foi esta mesma lógica do extermínio daqueles que desprestigiavam o corpo populacional alemão que tratou milhares de pessoas, tais como judeus, ciganos e homossexuais, entre outros, como mera “vida nua”, completamente sujeita à hipótese de extermínio gratuito por parte do poder político. Ora, a partir do pensamento de Giorgio Agamben, perspectivaremos, no terceiro capítulo da dissertação, todos aqueles que, à semelhança do habitante do campo de concentração nazi, vêem a sua vida sujeita à hipótese de aniquilação não criminalizável pelo poder político como sendo reactualizações de uma mítica figura do Direito Romano, o *homo sacer*, uma figura portadora de uma forma de vida simultaneamente sagrada mas, paradoxalmente, sacrificável, expondo-se permanentemente ao poder de extermínio por parte do poder político.

Foi precisamente uma descrição aterradora do caminho para o extermínio levado a cabo nos campos de concentração nazis que levou Hannah Arendt a falar em “caminho para a dominação total” a respeito do percurso especificamente levado a cabo pelo habitante do campo até à sua submissão total, mas também a respeito das pretensões totalitárias de domínio integral da Humanidade intentadas pelo regime nazi. Neste sentido, o terceiro capítulo da dissertação prosseguirá na sua abordagem com a descrição de Arendt acerca do caminho percorrido pelo prisioneiro do campo nas três etapas da dominação total, entre o primeiro passo da *morte da pessoa jurídica*, o segundo relativo à *morte da pessoa moral* e o terceiro que consiste na *morte da própria identidade individual* do prisioneiro. Após uma abordagem deste percurso de dominação integral da pessoa levado a

cabo no campo de concentração, cruzar-se-á toda a conceptualidade de Hannah Arendt a respeito do campo de concentração com a de Giorgio Agamben, de onde se destacará a identificação plena do habitante do campo de concentração, tal como ele é descrito por Arendt, com o *homo sacer*, cujo corpo e vida são radicalmente politizados no contexto do pensamento de Giorgio Agamben. Reconhecer-se-á ainda que as pretensões nazis de manipulação integral da Humanidade, à qual seria aplicada a *lei da Natureza* ou a *lei da História*, de forma a poder eliminar os mais fracos e racialmente degenerados, como uma generalização da condição do *homo sacer* a todos os seres humanos, transpondo os ideais totalitários além-fronteiras.

Ora é precisamente neste contexto que nos caberá dar conta de que a queda do regime nazi não foi sinónimo do fim da condição do *homo sacer*. Na verdade, mesmo nos nossos dias, podemos falar numa extensão da condição de *homo sacer*, pelo menos potencialmente, a toda a Humanidade. Assim, se o *homo sacer* traduz uma categorização simbólica de todas as situações em que o poder político se exerça sobre o corpo a partir da possibilidade da ambivalência entre a protecção e o extermínio, então há que reconhecer que, na medida em que todos, de alguma forma, somos corpos geridos politicamente pelos Estados, os quais, detendo soberania sobre nós, podem não só proteger-nos como também ordenar a aniquilação das nossas vidas, assim também todos assumimos simbolicamente a pele do *homo sacer*, porque somos detentores de um corpo e de uma vida completamente sujeitos à gestão política. É neste sentido que o terceiro capítulo da dissertação explorará algumas situações muito mediatizadas da política internacional que nos sugerem que os cidadãos do século XXI são acima de tudo reactualizações da mítica figura do *homo sacer*, tendo em conta que nas mais diversas circunstâncias se dão conta de que constituem corpo e vida politizados a partir de um poder que tanto pode ser protector como os poderá vir a exterminar. Serão assim explorados fenómenos como o massacre do Ruanda na década de 90, as políticas eugénicas de controlo populacional levadas a cabo em território chinês em pleno século XX, diversos casos de uso de cobaias humanas para investigação na actualidade e em regimes reconhecidamente democráticos, entre outros, comprovando que todos estamos sujeitos à mesma condição do *homo sacer* na exposição da nossa vida biológica à gestão e ao poder do Estado.

Tal sujeição enquanto massa de corpos politizados ao poder do Estado levar-nos-á, ainda no âmbito do terceiro capítulo da dissertação, ao reconhecimento de que esta

exposição ao poder soberano é sinónimo de que o campo de concentração representa um paradigma que ainda hoje rege subliminarmente a relação do nosso corpo com o poder político. Assim, podemos dizer, essencialmente a partir do pensamento de Giorgio Agamben, que o campo é o *nomos* que rege secretamente o espaço político contemporâneo e que nos encontramos virtualmente na presença de um campo sempre que haja um cenário de sujeição da vida nua, a mesma *zôê* dos gregos, a um poder de extermínio por parte da instância política, o que faz então do campo não um fenómeno estritamente localizado no passado mas antes uma matriz reactualizável nos diversos cenários da política actual, que se assume como entidade gestora de toda uma massa de corpos sob o poder estatal.

É com base nesta gestão política do corpo na actualidade abordada a partir da noção de *campo* de Giorgio Agamben que o terceiro capítulo complementa esta perspectiva com a abordagem do funcionamento das sociedades contemporâneas ao abrigo do *paradigma imunitário*, já no contexto do pensamento de Roberto Esposito. Assim, para este último autor, a partir do momento em que os Estados têm o poder de exercer um direito de aniquilação dos corpos daqueles que não cumprem as leis e não honram os seus pactos com a entidade estatal, podemos dizer que vivemos sob um paradigma de imunidade, segundo o qual as sociedades contemporâneas integram a morte, como elemento negativo, enquanto mecanismo de reposição da ordem, da mesma forma que por meio de uma protecção imunitária um organismo vivo integra em si o elemento patológico enfraquecido para que consiga ganhar imunidade à doença que esse elemento patológico transporta. Assim, o contributo de Roberto Esposito no âmbito do terceiro capítulo desta dissertação será essencialmente trabalhado no sentido de aferir se esta dinâmica negativa de protecção da vida que faz recurso da morte enquanto forma de manutenção da ordem não trará o risco de as sociedades contemporâneas degenerarem num perigoso paradigma auto-imunitário, em que a progressiva extensão do círculo da morte, isto é, da possibilidade de a vida ser aniquilada sob ordem estatal, poderá conduzir à própria auto-destruição das sociedades contemporâneas. Antecipa-se desde já que serão seguramente encontradas nas sociedades contemporâneas marcas de presença de dispositivos imunitários, o que reforçará, numa última parte do terceiro capítulo, a necessidade de analisar os perigos que as sociedades contemporâneas correm se unirmos este controlo político excessivo do corpo, que tem vindo a alargar a esfera da sua execução enquanto poder de morte, ao poder biotecnológico e às suas potencialidades no controlo da vida e do corpo dos cidadãos. Se esta união

acontecer, poderemos dar origem a novas formas de controlo político dos corpos dos cidadãos do século XXI, que derivarão da união de um poder político, com uma extensíssima capacidade de decisão sobre a vida e a morte, a um poder biotecnológico capaz de executar esta mesma capacidade de decisão política manipulando os corpos sociais a partir de dispositivos biotecnológicos.

É neste âmbito da análise das novas formas de politização do corpo que poderão ser potenciadas com o recurso por parte dos Estados à biotecnologia que o terceiro capítulo terminará com a análise dos avanços das descobertas biotecnológicas a partir do pensamento de Francis Fukuyama, bem como com a exploração do eventual contributo deste tipo de inovações para levar a cabo novas formas de politização do corpo. Assim, começando pela área biotecnológica das *ciências do cérebro*, salientar-se-á que este tipo de avanços poderá levantar a possibilidade de os Estados usarem terapias, postas em marcha a partir do conhecimento do cérebro humano, para erradicar determinados tipos de pessoas dos seus corpos populacionais. Direccionando o enfoque de abordagem para a área da *neurofarmacologia*, explora-se a possibilidade futura de se levar a cabo um controlo neurofarmacológico das populações por parte do próprio Estado. Por outro lado, se voltarmos as atenções para a área biotecnológica do *prolongamento da vida*, as suas descobertas parecem também elas poder desde já constituir-se como potenciadoras de novas formas de politização do corpo ao abrigo das quais talvez possamos vir a assistir, fruto da aplicação das descobertas tecnológicas na área do prolongamento da vida, a sociedades forçosamente baseadas na eugenia que se constituirá como meio de os Estados controlarem o excesso de população nos seus corpos sociais. Finalmente, se atendermos à área biotecnológica da *engenharia genética*, esta será a que poderá trazer, num futuro cuja demarcação ainda não se consegue prever com rigor mas que se adivinha promissor, o contributo mais revolucionário para a politização do corpo. Assim, por exemplo, a aplicação de terapias genéticas na manipulação do ADN de populações inteiras poderá proporcionar aos Estados desde a erradicação de certos traços genéticos nos seus corpos populacionais até à produção de soldados com características genéticas superiores, ou mesmo a vulgarização de procedimentos de diagnóstico de pré-implantação para que se possam seleccionar os embriões com melhores características genéticas. Ora as potencialidades deste tipo de tecnologias no controlo estatal das populações seriam

absolutamente estrondosas e repletas de novas e promissoras vertentes de politização do corpo.

Desta forma, a análise do eventual contributo das inovações biotecnológicas parece evidenciar-nos que o futuro do processo histórico de controlo político do corpo será repleto de perigos e de incertezas. Tais perigos e incertezas serão tanto mais preocupantes quanto mais nos dermos conta do facto de que as descobertas biotecnológicas poderão vir a protagonizar no futuro formas de eugenia produtoras de resultados muito eficazes no controlo e manipulação das populações, mas simultaneamente invisíveis na sua forma de actuar, isto é, as novas formas de eugenia que poderão vir a ser potenciadas pelos recursos biotecnológicos serão certamente meios de manipular as populações de formas menos chocantes, cujos efeitos serão garantidos a partir de vias “camufladas” e pouco visíveis pelo cidadão comum que poderá, inclusivamente, sofrer as suas consequências sem se aperceber dos meios que o conduziram até elas. Assim, o terceiro capítulo terá o seu desfecho com o levantamento de uma questão que constituirá precisamente o ponto de partida da segunda parte da dissertação: que futuro poderemos esperar se estas novas formas “invisíveis” de eugenia se unirem a um exercício também ele invisível do poder político? Estaremos nós perante o advento da era de um controlo integral da Humanidade operado a partir de uma união da invisibilidade do poder político com a invisibilidade do poder biotecnológico?

A segunda parte da dissertação, constituída por três capítulos, consistirá substancialmente numa tentativa de reflectir sobre os perigos que poderão advir para o processo histórico de politização do corpo da união do exercício do poder político invisível a formas de eugenia também dotadas de invisibilidade por meio das novas descobertas biotecnológicas. Neste sentido, no quarto capítulo da dissertação, intitulado “Da metamorfose do poder a uma reconfiguração da politização da vida”, procede-se a uma análise do paradigma da invisibilidade do poder no qual parecem ter caído as nossas sociedades contemporâneas. Assim, após a era dos grandes totalitarismos, as populações das nossas democracias liberais do ocidente parecem ter-se incompatibilizado com a figura do Estado e reclamado para si próprias o poder da sua auto-determinação, fora do jugo estatal. É por isso que, aparentemente, as nossas sociedades ocidentais são sociedades despolitizadas, em que os cidadãos se demitiram da sua vida cívica e refugiaram-se na sua vida particular, ao abrigo da qual se arrogam da prerrogativa de que, após a queda da

soberania estatal, estão livres para escolher todas as suas opções de vida. Ora perante este aparente eclipse do Estado e do poder, poderíamos ser conduzidos à conclusão de que, numa sociedade em que o poder não consegue ver-se, o corpo deixou de ser dominado por ele. No entanto, a nossa análise revelar-nos-á que a queda da figura estatal não significa o desaparecimento do poder mas antes a sua metamorfose: assim, no lugar vazio deixado pela ausência estatal, as nossas democracias ocidentais colocaram um conjunto de poderes que continuam a reger subliminarmente o corpo, talvez até a partir de um horizonte muito mais dominador do que o do próprio Estado. Assim, tendo substituído o poder estatal pela escolha livre de todas as suas opções de vida, os habitantes das nossas democracias liberais derrubaram todas as grandes narrativas configuradoras de sentido e perderam a protecção que outrora o Estado dava às suas vidas. Mas foi precisamente esta destituição estatal que mergulhou o homem contemporâneo num vazio e num radical sentimento de desprotecção que ele tentou combater entregando toda a sua existência a um conjunto de poderes intrinsecamente dominadores e perigosos. Esses poderes, que a partir da teorização de Alexandre Franco de Sá são concebidos como sendo poderes de ordem “criptopolítica”, estão essencialmente ligados ao mercado financeiro e materializam-se em sectores como os *media*, a propaganda ou até a própria biotecnologia que, por meio da eugenia liberal, poderá vir a afirmar-se crescentemente como um poder criptopolítico de “comercialização” do corpo. Neste sentido, quando, por meio da queda do paradigma soberano estatal, os indivíduos assumiram a possibilidade de configurar livremente as suas próprias opções de vida, eles não deixaram de subordinar a sua existência ao âmbito dos criptopoderes, que abrem agora a possibilidade de continuar a gerir o corpo a partir dos aparatos do poder ligados à instrumentalização de poderes que operam na margem e na ausência do poder estatal, como acontece, por exemplo, com o poder financeiro.

Desta forma, auto-retratando-se como sociedades plenamente livres, democráticas e ausentes de dominação, as nossas democracias liberais são afinal sociedades dominadas pelos criptopoderes que tomaram o lugar vazio do Estado, começando por exercer o poder de uma forma invisível, mas que começa a deixar plenamente visível a própria dominação que é característica a estes novos poderes que aprisionam o homem contemporâneo. É neste sentido que a união desta nova forma de poder criptopolítico (que domina as nossas sociedades a partir de uma teia invisível) com as novas biotecnologias, capazes de manipular o corpo a partir de mecanismos subtis e também dotados de invisibilidade aos

olhos dos cidadãos, poderá gerar uma nova era de perigo no processo histórico da politização do corpo. Nesta medida, o quarto capítulo da dissertação será encerrado com a abertura de uma dupla possibilidade: de um lado, poderá dar-se uma união da invisibilidade do poder criptopolítico com as novas biotecnologias, a partir da qual o corpo continuará a ser criptopoliticamente gerido sem a interferência estatal, no âmbito da sua rendição definitiva à eugenia liberal; do outro lado, abre-se a possibilidade de os Estados se servirem das novas biotecnologias como instrumento de controlo das populações para recuperar o poder que perderam com a queda do paradigma soberano. Quer a relação do corpo se filie no modelo criptopolítico, quer se filie no retorno do poder estatal em sentido soberano, é historicamente garantida a continuidade da relação entre o corpo e o poder, agora mediada pelas biotecnologias, e que não se desvaneceu com a queda do paradigma soberano.

É no intuito de apurar qual dos dois caminhos na relação entre o corpo e o poder se está a materializar nas sociedades contemporâneas que surge o quinto capítulo da dissertação, intitulado “Corpo e poder no século XXI: entre o domínio dos criptopoderes e a impossibilidade da regulação biotecnológica”. Nesta medida, o percurso deste capítulo será marcado pela análise de duas perspectivas diferentes acerca da relação entre as biotecnologias e o poder: a perspectiva de Francis Fukuyama, que defende ainda a vinculação das biotecnologias ao horizonte estatal, e a perspectiva de Jürgen Habermas, que concebe o futuro das biotecnologias a partir do horizonte da materialização de uma eugenia liberal, que basicamente funcionaria como poder criptopolítico de comercialização do corpo. Estando ambos os autores cientes dos perigos que as novas biotecnologias poderão trazer no âmbito da dominação do corpo e, neste sentido, reconhecendo ambos a necessidade da regulação desta área, as propostas de regulação dos dois autores caminham em sentidos diametralmente opostos. Assim, Fukuyama propõe que a regulação seja feita por instituições fortemente vinculadas aos Estados, que deverão impedir que a gestão dos processos biotecnológicos caiam de forma definitiva nas mãos das populações. A regulação começará, para Fukuyama, primeiro a um nível nacional e depois estender-se-á ao desenvolvimento de sinergias com vista a um controlo transnacional. Neste sentido, ao basear o mecanismo regulador na figura estatal, Fukuyama parece não se dar plenamente conta de que os Estados perderam o seu poder em benefício da esfera criptopolítica e que, portanto, nenhum Estado sem poder conseguirá regular a esfera biotecnológica. Por outro

lado, a perspectiva de Habermas revela-se como absolutamente consciente de que nas nossas democracias liberais o Estado perdeu o seu poder e que, neste sentido, tudo parece encaminhar-se rumo à materialização de uma eugenia liberal, onde as populações, na ausência da figura estatal, conseguirão auto-gerir os seus próprios corpos equipando-os biotecnologicamente nos “supermercados genéticos”. Neste sentido, tendo em conta que a gestão das biotecnologias já se encontra de forma irreversível nas mãos das populações, Habermas concebe um mecanismo regulador que, estando ciente da instalação da eugenia liberal e da biotecnologia como uma forma de poder criptopolítico, faz interferir as populações no próprio processo de regulação, mediante a sua participação no debate público e em todas as deliberações acerca da implementação, uso e limites de cada nova descoberta biotecnológica. No entanto, o aprofundar da análise de ambas as propostas de regulação biotecnológica conduzir-nos-á, no decorrer deste capítulo, à noção de que nenhuma forma de regulação biotecnológica, seja ela baseada no controlo estatal, seja ela baseada na interferência deliberativa das próprias populações, poderá ser minimamente capaz de travar o avanço da biotecnologia sob a forma de um novo criptopoder que domina os corpos dos habitantes das nossas democracias liberais através do mercado da eugenia liberal. Neste sentido, o percurso deste capítulo, se bem que certamente admitirá que no cenário dos países autoritários do oriente ainda se vinculam actualmente as biotecnologias a uma gestão estatal, demonstrará que a tendência mais dominante, sobretudo nas nossas democracias liberais do ocidente, vai no sentido de admitir que já ninguém conseguirá regular ou sequer parar o processo de avanço do poder criptopolítico na dominação do corpo por meio das biotecnologias e do mercado da eugenia liberal.

Ora a constatação de que, no mundo contemporâneo, a relação entre o corpo e o poder reveste a forma mais perigosa de sempre, sobretudo devido ao avanço das biotecnologias como poder criptopolítico sobre o corpo, será precisamente o ponto de partida do último capítulo desta dissertação que, intitulando-se “A urgência de uma nova hermenêutica para a racionalidade política: cinco propostas para a reinvenção das sociedades contemporâneas”, partirá de um diagnóstico do estado de dominação criptopolítica das nossas sociedades para a constatação da necessidade urgente de construir um novo paradigma de reinterpretação da racionalidade política e de um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo. Desta forma, o homem actual e a relação entre o corpo e o poder estão irremediavelmente dominados pelos criptopoderes. Estes

protagonizam a era em que a lógica do mercado tipicamente criptopolítica já se estendeu a todos os domínios da realidade, inclusivamente ao da própria relação entre o corpo e o poder. Assim, o homem contemporâneo foi reduzido à figura de um “Homem Presente”, incapaz de olhar para o passado, mas igualmente incapaz de planear prospectivamente o futuro porque está dominado pelo horizonte criptopolítico, baseado na presentificação absoluta, isto é, na vivência única e exclusiva do tempo como urgência. Nesta medida, o homem que habita as nossas democracias liberais vive como se apenas existisse o presente absoluto dos criptopoderes, tendo em conta uma extensão do tempo acelerado dos mercados a todos os âmbitos da realidade. Ao viver desta forma, o homem contemporâneo faz da política um mero instrumento “reparador de avarias”, que apenas se limita a solucionar problemas momentâneos e que recusa a tarefa de se voltar a constituir como matriz configuradora dos grandes projectos de futuro dos homens. Neste sentido, também a política se rendeu ao tempo criptopolítico da presentificação absoluta, tornando perversamente o Estado em mais um criptopoder com um papel subalterno face a outros criptopoderes de ordem financeira dos quais depende para se financiar e aos quais se subjugua. Sob este ponto de vista, é completamente impossível o regresso do paradigma soberano às nossas sociedades. Neste âmbito de domínio total dos criptopoderes, o corpo está mais do que nunca orientado para a materialização da eugenia liberal na sua relação com o poder, tendo em conta a visível comercialização de produtos biotecnológicos destinados a curar e a potenciar o corpo por meio da assunção definitiva do poder biotecnológico como um poder criptopolítico que mercantilizará irremediavelmente os corpos dos homens do século XXI. Estamos assim perante um protótipo de homem completamente rendido aos poderes de mercado, que configuram de forma irreversível a relação entre o corpo e o poder no mundo contemporâneo num horizonte de dominação mercantil assumidamente mais perigoso do que em qualquer outro momento da História. Esta instrumentalização do corpo e a sua dominação absoluta pelos criptopoderes parece já estar a originar novas vertentes de cidadania e novos paradigmas educacionais que perspectivam a massa de corpos dos nossos cidadãos como fontes de “biovalor”, que pretendem instalar a ideologia do “biocapital” e render definitivamente o corpo ao paradigma dos criptopoderes de ordem financeira e à especulação do mercado biotecnológico nos trâmites da eugenia liberal. É por isso que o último capítulo da dissertação, partindo do reconhecimento do horizonte de perigo que enforma a relação

entre o corpo e o poder nas nossas sociedades por meio da rendição absoluta e definitiva à dominação dos criptopoderes, tentará propor não um modelo político instantâneo e utópico que possa reatar a relação do corpo com o poder noutros moldes, mas antes a própria reinterpretação radical da racionalidade política no mundo contemporâneo, capaz de originar um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo e capaz de o tornar mais consciente e crítico sobre o domínio criptopolítico sobre a sua vida. Tratar-se-á, assim, de uma proposta de reinvenção integral das nossas sociedades contemporâneas a partir de cinco pilares fundamentais: a concepção de um novo papel para o Estado no controlo dos criptopoderes, a concepção de um novo modelo de cidadania, a construção de um novo modelo educacional, a recuperação da relação do homem actual com o tempo (por meio da própria recuperação do relato) e a proposta final de uma nova relação entre a vida e a política, distanciada do horizonte de dominação que tem enformado historicamente esta relação. Só mediante a construção e reconfiguração lenta das nossas sociedades em cada um destes pilares fundamentais, o processo histórico de politização do corpo conseguirá demarcar-se da dominação criptopolítica e conseguirá reabilitar a vida do homem contemporâneo, recuperando para ele o sentido fundamental de pertença no mundo, por meio da constituição de uma nova narrativa integradora capaz de reconfigurar toda a sua existência e a relação entre o corpo e o poder desde os seus próprios fundamentos.

PARTE I

O PROBLEMA DA POLITIZAÇÃO DO CORPO: DOS GREGOS AOS NOSSOS DIAS

CAPÍTULO I

OS GREGOS: *BIOS* E *ZÔÊ* OU A DISTINÇÃO ENTRE VIDA BIOLÓGICA E VIDA POLÍTICA

1. Introdução a uma primeira fundamentação teórica do cenário de “a-politização” da vida e do corpo biológico nos antigos gregos

Uma vez que o presente trabalho de dissertação tem como intuito fundamental a abordagem do problema da politização do corpo, torna-se pertinente que a etapa inicial consista justamente numa análise historicamente contextualizada das medidas de gestão política que incidiram sobre o corpo desde os primórdios deste processo até à actualidade.

Neste sentido, o primeiro momento a considerar para a abordagem da politização do corpo serão os antigos gregos. Curiosamente, ao estabelecermos a Antiguidade Grega como primeiro ponto de ancoragem para abordar a politização do corpo, esta escolha não significa que os gregos tenham sido os primeiros a fazer da vida um alvo directo de estratégias políticas. O que acontece é precisamente o contrário: na antiga Grécia podemos encontrar um cenário inédito e irrepetível em que o corpo biológico dos indivíduos ainda não era sujeito a estratégias políticas e onde a “vida natural” não era ainda vida politizada.

A tese de uma “a-politização” do corpo entre os antigos gregos será aqui, num primeiro momento, mais do que historicamente documentada, filologicamente comprovada a partir de uma análise da riqueza lexical com que os antigos gregos designavam o conceito de vida. Assim, uma vez que estamos a tratar da politização da vida e, com ela, da inevitável sujeição do corpo biológico a estratégias políticas, será a partir de uma abordagem filológica da diversidade vocabular existente entre os gregos para designar a vida que vamos fundamentar e justificar a tese de que entre os gregos ainda não se fazia da vida biológica um alvo directo de intervenção política.

Neste sentido, há que registar desde já que qualquer estudo que se proponha abordar o conceito de vida entre os antigos gregos a partir do próprio léxico com que estes designavam a vida confronta-se imediatamente com a evidência da constatação de que, em

sede grega, não havia apenas uma palavra para designar a vida mas antes uma grande diversidade lexical a partir da qual a vida era designada de diferentes formas, consoante o ponto de vista a considerar. Assim, para designar o simples facto de viver, os gregos tinham o verbo ζῆν (*zên*) que designava o viver em sentido genérico, a vida no seu processo sem atender ainda ao ser vivo concreto. O substantivo correspondente ao verbo ζῆν (*zên*) era ζωή (*zôê*), que designava precisamente a vida em sentido abstracto e não o vivente concreto. Este último – o vivente concreto – é designado pelo vocábulo ἐμψυχος (*émpsychos*), isto é, como aquele que tem o sopro da vida (*psyché*), aquele que é “animado”, independentemente de ser animal ou homem. O homem, por sua vez, é especificamente designado como ζῶον λογόν ἔχον, isto é, como “o ser vivo que detém o logos”, o animal que tem a especificidade de ser racional.

A nossa sintética abordagem do léxico grego para designar a vida revelou-nos já três maneiras diferentes que os gregos tinham para a designar: a primeira, a partir do vocábulo ζωή (*zôê*) designa a vida em sentido genérico; a segunda, a partir do vocábulo ἐμψυχος (*émpsychos*) designa a vida do vivente concreto que é animado pelo sopro da vida; e a terceira, a partir da expressão ζῶον λογόν ἔχον, designa especificamente a vida do único vivente que é racional, o homem. Estas três formas de designar a vida progridem da maior generalidade (a do vocábulo *zôê* para designar a vida de forma genérica) para um menor grau de generalidade (a vida específica do homem como ser racional). Contudo, há ainda uma outra forma mais concreta de designar a vida humana a partir de um outro vocábulo: o vocábulo βίος (*bios*), de onde derivou a palavra “*biografia*”. De acordo com o sentido deste último vocábulo, a vida humana é designada de uma forma ainda mais específica enquanto “vida biográfica” e, tendo em conta que cada homem vive, de facto, a sua vida de uma forma diferente, consoante a actividade que desempenha, o vocábulo *bios* é a forma mais concreta de designar a vida humana, uma vez que designa o modo de viver específico de cada homem, isto é, a sua vida biográfica.

Se olharmos agora com atenção para estas quatro formas que os gregos tinham para designar a vida (entre muitas outras que eles também possuíam mas das quais não nos vamos aqui ocupar) constatamos um facto curioso: se o primeiro dos vocábulos – ζωή (*zôê*) – designa a vida em sentido geral, já o último dos vocábulos apontados – βίος (*bios*) – designa não só a vida concreta do vivente humano, mas sobretudo a forma como cada indivíduo “preenche” ou ocupa a sua vida biográfica. Estamos, assim, perante dois

vocábulo que designam a vida em sentidos opostos: de um lado, a vida genericamente considerada através do vocábulo *zôê*; do outro lado, a vida de cada indivíduo em particular, designada pelo vocábulo *bios*. Ora é precisamente a partir desta distinção entre *zôê* e *bios* que vamos justificar e fundamentar a tese de que, entre os gregos, a vida e o corpo ainda não eram vida e corpo politizados, em virtude de pertencerem a esferas completamente distintas do âmbito da esfera política.

Vamos, assim, voltar-nos agora especificamente para a distinção que os gregos faziam entre *bios* e *zôê* que, designando ambas a vida, tinham uma carga semântica e uma morfologia completamente distintas e, por isso, remetiam para dois tipos de vida e duas formas de a considerar completamente diferentes. Neste sentido, como já foi referido, o vocábulo *zôê* exprimia a vida em sentido genérico e sem atender ao vivente concreto, dizendo assim respeito ao simples facto de viver comum a todos os seres vivos, animais, homens ou deuses. O vocábulo *zôê* designava, desta forma, a simples vida natural e não servia para exprimir nenhum tipo de vida qualificada. Os diferentes tipos de vida qualificada eram precisamente designados a partir do vocábulo *bios* que, sendo assim, exprimia a forma ou maneira de viver própria de cada indivíduo ou grupo, ou seja, o seu modo particular de vida. Dentro desta acepção da *bios* como englobando em si diferentes tipos de vida especializada, Platão menciona no *Filebo* precisamente três géneros de vida: a *vida de prazer*, a *vida de sabedoria* e a “*vida misturada*”; todos estes tipos de vida assumem-se como formas de vida qualificada, como diferentes maneiras de os indivíduos “preencherem” as suas “vidas biográficas”, orientando-as de acordo com o primeiro tipo de vida mencionado por Platão para o prazer, de acordo com o segundo para a sabedoria e, de acordo com o terceiro, a “vida misturada”, orientando-se precisamente para uma mistura de prazer com sabedoria. Viver segundo o prazer, segundo a sabedoria ou segundo uma mistura equilibrada de ambos consiste, pois, em especializar e escolher uma forma de viver específica, uma forma de *bios* especializada e orientada num determinado sentido em detrimento de outros. Desta forma, o indivíduo que escolhe uma forma de preencher ou ocupar a sua vida e não outra(s) está a “escrever a sua própria biografia”.

Uma outra referência aos diferentes tipos de vida especializada similar à do *Filebo* de Platão aparece na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, onde este distingue também muito claramente três tipos de vida: a *vida de prazer* (“*bios apolaustikos*”), a *vida contemplativa* do filósofo (“*bios theôrêticos*”), e a *vida política* (“*bios politikos*”). Podemos, desde já,

antecipar que esta distinção de Aristóteles, na medida em que estabelece a vida política como um tipo privilegiado de vida especializada, vai adquirir um papel fundamental na nossa justificação da “a-politização” da vida entre os gregos. É o próprio Aristóteles que aborda os três tipos de vida (as três formas de *bios* privilegiadas) logo no primeiro livro da *Ética a Nicómaco* da seguinte forma: “Há, então, três formas principais de viver a vida: aquela que foi agora mencionada [vida de prazer]; em segundo lugar, a que é dedicada à acção política e, em terceiro lugar, a que é dedicada à actividade contemplativa.”¹ Aristóteles pronuncia-se ainda quanto ao valor de cada um destes tipos de *bios* especializadas. Acerca da vida de prazer (“*bios apolaustikos*”), ele refere o seguinte: “A maioria dos homens parece estar completamente escravizada e preferir uma vida de animais de pasto. Encontram um sentido aparente para as suas formas de vida, porque muitos dos que detêm o poder têm paixões idênticas àquelas por que passou Sardanapalo.”² Destas palavras de Aristóteles podemos depreender de forma directa a sua desconsideração relativamente àqueles que escolhem como forma de vida privilegiada a entrega ao prazer. Já relativamente à vida contemplativa (“*bios thêorêticos*”), típica do filósofo, Aristóteles refere o seguinte: “(...) a actividade do poder de compreensão, sendo uma actividade contemplativa, distingue-se extraordinariamente em seriedade e não visa atingir nenhum outro fim último a não ser o que é obtido já com o seu próprio accionamento e tem um prazer que lhe pertence por essência (prazer este que aumenta a intensidade da actividade); se, ainda, a auto-suficiência, o tempo livre e, dentro dos limites Humanos, a infatigabilidade, bem como tudo o resto quanto pode ser imputado ao que é bem-aventurado, se manifesta pelo próprio accionamento desta actividade, nessa altura, então, esta actividade é a felicidade humana no seu grau de completude, desde que se estenda ao longo de toda a vida, porque nenhum aspecto da felicidade pode ser deixado incompleto.”³ A partir desta passagem do décimo livro da *Ética a Nicómaco* podemos constatar uma inequívoca defesa da superioridade da vida contemplativa por parte de Aristóteles, justamente na medida em que este tipo de vida é, entre todas as actividades que o homem pode desenvolver, aquela que é mais séria e que não visa nada a não ser ela própria, para além de que comporta prazer àquele que a ela se dedica e não implica fadiga; finalmente, este tipo de vida marca a sua superioridade também pela auto-suficiência que a caracteriza,

¹Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b 15-20, Lisboa, Quetzal Editores, 2006, p. 23.

²*Ibidem*, 1095 b 20-22, p. 23.

³*Ibidem*, 1177b 20-25, p. 244.

uma vez que se o homem justo precisa de alguém para com quem agir justamente, e o mesmo acontece ao homem temperante e ao homem corajoso, já aquele que se dedica à contemplação – o filósofo – pode contemplar a verdade sem o auxílio de ninguém.

Contudo, mesmo que Aristóteles demarque muito claramente a superioridade da vida contemplativa sobre os demais tipos de vida qualificadas, é sobre a vida política enquanto forma de *bios* especializada que vamos centrar as nossas atenções. Relativamente a este tipo de vida – a *bios politikos* – Aristóteles refere o seguinte no primeiro livro da *Ética a Nicómaco*: “Os que são sofisticados, contudo, e se dedicam à acção prática supõem, antes, ser a honra [o sentido da sua forma de vida]. Na verdade, a honra quase é o fim último da vida dedicada à política.”⁴ Tendo em conta esta afirmação de Aristóteles, podemos concluir que a vida política, ainda que em menor grau do que a vida contemplativa, era também um tipo de vida qualificada sumamente importante em contexto aristotélico, tendo como finalidades mais próprias a honra e a excelência, na medida em que aquele que se dedica à vida política deverá, acima de tudo, tentar ser um homem virtuoso. Contudo, não são as considerações particulares de Aristóteles acerca da vida política que constituem o alvo do nosso interesse, mas antes o próprio estatuto genérico que Aristóteles atribui à vida política enquanto “tipo de *bios* especializada”. Como podemos constatar, a vida política aparece, em contexto aristotélico, como um tipo de vida especializada entre outros (como a vida de prazer ou a vida contemplativa), o que a situa dentro do âmbito da *bios* (da vida biográfica enquanto vida especializada) mas nunca no âmbito da *zôê* em sentido grego. A “*bios politikos*” é apenas uma entre diversas formas que o indivíduo tem de “preencher” a sua vida particular e em nada estabelece relação com o âmbito da *zôê*, isto é, com o âmbito da simples vida natural. Ora é precisamente a partir desta “localização” da vida política no âmbito da *bios* e não da *zôê* que se justifica a constatação de que, entre os gregos, a vida biológica era um domínio radicalmente separado da vida política, exactamente na medida em que a vida política constituía um modo particular de vida, um tipo de vida especializada entre muitas outras e pertencente à esfera de significação do vocábulo *bios*, ao passo que a vida biológica, pertencendo ao âmbito do simples facto de viver comum a todos os seres vivos, independentemente de serem homens ou animais, se incluía na esfera de designação do vocábulo *zôê*. Esta radical distinção entre o domínio da vida política enquanto modo particular de vida e a vida

⁴*Ibidem*, 1095b 20-25, p. 23.

biológica enquanto elemento comum a todos os seres vivos, humanos ou não, justifica que entre os gregos ainda não se pudesse falar em politização da vida biológica nem em qualquer sujeição do corpo biológico do indivíduo a estratégias políticas, o que fundamenta a nossa tese de que entre os antigos gregos se verificava uma “a-politização da vida biológica”, um cenário que foi historicamente inédito, uma vez que depois dos gregos, e mais concretamente a partir da Modernidade, inicia-se um processo histórico de politização da vida.

No entanto, uma vez que, a julgar pela nossa análise, a vida biológica entre os gregos ainda não era alvo de estratégias políticas, talvez seja pertinente apurarmos um pouco mais detalhadamente qual era o lugar da vida biológica, a simples vida natural (ou *zôê*) entre os antigos gregos. Assim, podemos desde já avançar que, apesar de a vida biológica não ser do âmbito de nenhum tipo de vida qualificada, fosse política fosse de qualquer outra espécie, isto não justifica que, entre os gregos, a simples vida natural fosse completamente destituída de valor pois a *zôê* era já, para os antigos gregos, considerada como um bem. É o próprio Aristóteles que refere, desta vez no terceiro livro da *Política*, que: “(...) os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política pura e simplesmente para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelo menos se as amarguras da existência não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural.”⁵ Contudo, pelo simples facto de a vida natural já ter, entre os gregos, algum valor, isto não implica nunca que ela possa ser confundida com qualquer tipo de vida qualificada, nem tão pouco com a vida política: a vida natural está excluída, no mundo clássico, do interior da pólis e é um tipo de vida meramente consignada ao estatuto de vida reprodutiva no âmbito do *oikos*, isto é, da casa familiar. É o próprio Aristóteles que, também na *Política*, refere que “Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar, e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneratura é, em si, um facto natural.”⁶ É neste contexto em que a vida natural é confinada ao mero estatuto da reprodução que Aristóteles situa cuidadosamente o *oikonomos* (o chefe de uma empresa) e o *despotês* (o chefe de família) fora da esfera do político, na medida em que tanto o chefe de uma empresa como o chefe

⁵ Aristóteles, *Política*, 1278 b 24-29, Lisboa, Ed. Vega, 1998, p. 207.

⁶ *Ibidem*, 1252a 25-28, p. 51.

de família apenas têm de se assegurar da reprodução e da subsistência da vida natural, e isto nada tem a ver com a vida política que pertence a uma esfera radicalmente distinta.

Para vincar ainda mais esta diferença entre vida natural (*zôê*) e vida política (enquanto forma de *bios* politicamente qualificada), Aristóteles define ainda o fim da comunidade política perfeita por oposição ao simples facto de viver, designando este com a expressão “to zên” e a vida politicamente qualificada com a expressão “to eu zên”. Na verdade, a passagem relativa a esta distinção entre o simples viver e a vida politicamente qualificada tornou-se canónica para toda a tradição política ocidental e nela Aristóteles refere directamente que: “A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.”⁷ Como podemos constatar, é particularmente notável nesta passagem da *Política* a distinção entre o âmbito da preservação da *vida natural* (*zôê*) e a *vida boa* enquanto finalidade suprema da existência política da cidade (já do âmbito da *bios* politicamente qualificada).

Contudo, a partir desta distinção entre a vida natural e a vida politicamente qualificada no contexto da obra aristotélica, encontramos uma passagem também retirada da *Política* que poderá ser problemática relativamente a esta distinção, pelo que convém esclarecer o seu sentido desde já. A passagem em questão define o homem como “*politikon zôon*”, o que aparentemente parece anular o valor da distinção entre vida natural (*zôê*) e vida politicamente qualificada (*bios politikos*). O excerto refere explicitamente que: “A razão pela qual o homem, mais que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. (...) É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades.”⁸ No entanto, se observarmos com atenção esta passagem, o seu teor problemático relativamente à distinção entre a simples *vida natural* e a *vida politicamente qualificada* desaparece. Assim, pela observação minuciosa deste excerto, constatamos que “ser político” não é um atributo do ser vivo enquanto tal, mas antes uma diferença específica do ser humano que pertence ao género *zôon*, pois tem uma vida natural como os restantes seres vivos mas tem ainda, para além dela, características que o especificam relativamente a esses outros seres vivos como, por exemplo, a política, que nada tem a ver com o domínio da vida natural comum ao homem e aos outros viventes.

⁷*Ibidem*, 1252b 25-30, p. 53.

⁸*Ibidem*, 1253 a 6-15, p. 55.

A comprovar esta nossa leitura está o facto de, imediatamente a seguir, Aristóteles distinguir a política humana do carácter meramente gregário dos outros viventes a partir da constatação de que a política humana assenta na linguagem enquanto suplemento de politicidade numa comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazer e de dor. Com este esclarecimento, fica agora mais claro que nem na célebre definição aristotélica do homem como ser político há qualquer possibilidade de confusão entre vida natural e vida política que, sendo assim, permanecem como âmbitos radicalmente diferentes e separados, o que está, aliás, em concordância com toda a tendência grega da antiguidade.

Contudo, apesar de termos desmistificado uma das passagens da *Política* de Aristóteles que parecia, à partida, pôr em causa a nossa tese de uma “a-politização” da vida biológica entre os gregos e de, com este trabalho de clarificação, termos acabado por reconhecer que a definição aristotélica do homem como “politikon zôon” não põe em causa, mas antes corrobora, a radical distinção entre vida biológica e vida política entre os antigos gregos, isto não significa que não haja, em contexto grego, alguns elementos que parecem apontar precisamente em sentido contrário, denunciando traços de intrusão política no domínio da vida biológica (ζôê). Abordaremos, de seguida, aqueles que parecem ser os aspectos que põem em causa a manutenção da tese de uma a-politização do corpo entre os gregos: o projecto político platónico e a sua teorização acerca da Cidade Perfeita; a teoria da escravatura no contexto do pensamento aristotélico e, finalmente, o cenário sócio-político de Esparta que, no contexto da antiguidade grega, parece constituir um cenário muito peculiar, precisamente por estar repleto de práticas concretas denunciadoras de um processo de politização do corpo.

2. Marcas de aparente excepção em contexto grego: o projecto político platónico, a teoria da escravatura aristotélica e o cenário sócio-político espartano.

O projecto político platónico: o modelo de Estado Ideal e os planos de controlo político da vida e do corpo

Qualquer leitura superficial da obra de Platão e, mais concretamente, da exposição do seu projecto político e de toda a sua teorização acerca da melhor forma de governação

da polis, que seria cumprida pelo filósofo, conduz-nos obrigatoriamente à constatação de que existe, em sede platónica, uma formulação muito clara e organizada de todo um plano de politização do corpo, uma vez que é do conhecimento geral a defesa platónica da eugenia, materializada por práticas como a posse comunitária de mulheres e de filhos, a procriação controlada e dirigida pelo *filósofo-rei*, e outras demais práticas que parecem indiciar que o corpo, no contexto do pensamento platónico, é já concebido como alvo de estratégias políticas.

Ora perante esta aparente incoerência, convém que se justifique porque é que este contexto particular da obra platónica não legitima a conclusão de que os antigos gregos já apresentavam alguma forma concreta de politização do corpo. Mas, para que tal justificação seja bem sucedida, temos de fazer uma breve incursão no projecto político platónico e nas suas linhas de força.

Neste sentido, como é do conhecimento geral, toda a teorização política platónica assenta na concepção por parte deste pensador de um modelo de Estado Perfeito por ele minuciosamente traçado e que seria aquele que, sendo regido pelos mais sábios e divinos, se assemelharia mais perfeitamente à verdadeira *Forma* ou *Ideia de Estado*, existente apenas ao nível inteligível. Segundo Platão, numa era longínqua, tinha já existido uma Cidade-Estado perfeita que, portanto, era a cópia do modelo de Estado Perfeito, existente no plano inteligível. No entanto, de acordo com o relato platónico, esta Cidade-Estado perverteu-se precisamente a partir do momento em que se submeteu à mudança política, uma vez que, com a sua submissão à mudança, originou-se uma progressiva decadência política que consistiu, em termos mais concretos, numa primeira forma de degradação do Estado Perfeito numa *timocracia* (governo dos mais nobres, que procuram a honra e a fama), depois esta degenerou numa *oligarquia* (caracterizada pelo domínio das famílias mais abastadas); por sua vez a *oligarquia* degenerou em *democracia* (que, segundo Platão, é um regime marcado pela ausência de leis) e, finalmente, da degradação da própria *democracia* resultou a *tiranía* (que Platão diz ser a última das enfermidades do Estado). O uso do termo “enfermidade” neste contexto em que Platão descreve a progressiva decadência política resultante da mudança a que o Estado Perfeito foi sujeito não é de todo inocente: a verdade é que, para Platão, a história é um registo patológico, a sociedade é o próprio doente e o seu médico e salvador seria o político. Assim, para Platão, desde que o Estado Perfeito – que ele considera ter existido na era primordial de Cronos, pai de Zeus –

se submeteu à mudança política, isto comportou não só uma degradação estatal mas também uma degradação biológica e cosmológica, que mergulhou todo o universo num caminho em direcção a uma lei evolutiva de degenerescência e corrupção que, ao nível político, teve o seu culminar na instauração da tirania, a mais perversa de todas as formas de Estado. No entanto, há que destacar que, para Platão, a queda na tirania não representa necessariamente o fim do processo histórico nem, tão pouco, o seu irremediável fim. De acordo com a perspectiva platónica, seria possível a restauração do equilíbrio político a partir de uma paragem da mudança política, responsável por toda a degradação, e com isso, uma recuperação do Estado Perfeito.

Ora é precisamente neste contexto de diagnóstico da degenerescência global do universo e da história que Platão começa a esboçar todo o seu projecto político, com vista à restauração do Estado Perfeito, e em que parece ser posto em marcha todo um plano de politização do corpo que, aparentemente, põe em causa a nossa tese inicial de que os gregos gozaram de uma forma inédita de a-politização da vida biológica. Mas, para que esta incoerência seja efectivamente resolvida, temos de avançar um pouco mais na exposição das principais linhas do projecto político platónico.

De acordo com o referido, a decadência geral e, mais especificamente, a decadência política que Platão diagnosticava na sua época, só teria fim, de acordo com os pressupostos do projecto político platónico, quando a mudança política fosse travada. Ora essa paragem da mudança política só seria concretizada, de acordo com Platão, quando o governo fosse entregue a um grande legislador, que teria obrigatoriamente formação filosófica, e que seria responsável por tornar real o modelo de Estado Perfeito. Este Estado Superior seria constituído por três classes: a classe dos guardiões, a classe dos auxiliares armados dos guardiões e a classe dos trabalhadores. Assim, à cabeça deste modelo perfeito de Estado estaria um grande legislador, filósofo de formação, que, juntamente com uma classe de guardiões e dos seus auxiliares, formariam a casta militar. Abaixo desta casta militar estaria a classe dos trabalhadores, isto é, daqueles que seriam governados, que não teriam acesso às armas nem a qualquer tipo de formação e que constituiriam um mero rebanho humano. Ora, desde logo, esta divisão entre a casta militar e governante e o mero “gado humano”, simplesmente dirigido pelo governante, poderia ser já encarada como uma sugestão de que, no Estado Ideal tal como ele é concebido por Platão, o corpo biológico daqueles que compõem o “rebanho humano” dos governados constitui já uma forma de

politização do corpo, acentuando também o inequívoco carácter elitista do pensamento platónico, já que Platão parece considerar “(...) os operários, mercadores, etc., indignos da sua atenção, mero gado humano, cuja função consistia apenas em satisfazer as necessidades materiais da classe dominante.”⁹

Contudo, para além de uma sugestão de politização do corpo daqueles que compunham a “casta dos governados” no âmbito da concepção do Estado Ideal de Platão, também podemos perspectivar neste contexto uma outra forma de politização: aquela que tem como alvo o corpo do próprio governante, o *filósofo-rei*. Assim, a reger o “desqualificado” rebanho humano, segundo Platão, estaria um filósofo que, sendo dotado das qualidades mais excelentes ao nível físico e intelectual, exerceria as funções governativas. Este governante-filósofo do Estado Ideal de Platão seria um género de “dirigente iluminado”, dotado de compreensão imediata e de um espírito cultivado. Este governante seria ainda um homem dotado de temperança, que ambicionava à contemplação da verdade, que seria naturalmente dotado de facilidade em aprender, de grandeza de alma, justiça e bravura. Seriam estas as características que fariam dele um bom chefe de Estado, íntegro e sábio, e todas elas ser-lhe-iam ensinadas por meio de uma esmerada educação que começava desde cedo e que tinha como único objectivo a preparação para a vida política.

No entanto, quando se fala aqui em educação como via de preparação do futuro governante para o exercício de funções políticas, convém precisar que tipo de educação Platão estava a considerar. Neste contexto, é de toda a pertinência que se esclareça que esta concepção de educação de Platão vinha em sentido diametralmente oposto relativamente ao tipo de educação defendido pelos sofistas. É Hans Günther quem distingue de forma particularmente clara a vertente sofística da vertente platónica da educação: “Os sofistas, eles próprios, tinham divulgado a ideia de que a virtude podia aprender-se e que era transmissível. Já Platão, via aqui uma questão de natureza (...).”¹⁰ Ora a partir desta distinção, podemos concluir que, segundo Platão, a preparação para a vida política através da educação não era uma prerrogativa alcançável por qualquer indivíduo, mas era antes um privilégio apenas acessível a uma elite de indivíduos, dotados por natureza de características físico-corporais superiores. Dito por outras palavras, o governante do Estado Ideal de Platão seria aquele que, por ser detentor de determinadas qualidades genéticas ao

⁹ Karl Popper, *A Sociedade Aberta E Os Seus Inimigos*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993, Vol. I, p. 64.

¹⁰ Hans Günther, *Platon: Eugéniste et Vitaliste*, Puiseaux, Éditions Pardès, 1987, p. 29.

nível corporal, seria seleccionado para ser alvo de uma esmerada educação (que só era possível devido à sua excelência genética) e que funcionaria como preparação para o exercício de funções políticas. Assim, de acordo com esta perspectiva, a educação seria uma espécie de preparação de futuros governantes, obrigatoriamente dotados por natureza de características geneticamente superiores. Neste sentido, há uma nítida oposição à concepção de educação dos sofistas que defendiam a ensinabilidade da virtude, ao passo que Platão defendia que a educação era apenas destinada aos geneticamente superiores, uma vez que o sucesso educativo dependia totalmente das disposições naturais (superiores) daqueles a quem a educação se destinava, não fazendo qualquer sentido educar o rebanho humano que seria simplesmente regido pelo governante.

A partir deste importante pressuposto platónico de que o *filósofo-rei* seria um indivíduo cuidadosamente seleccionado, a partir da excelência das suas qualidades genéticas e corporais, para ser alvo de uma educação que funcionaria como preparação para a vida política, podemos confirmar de forma particularmente clara que o projecto político platónico sugere não só uma politização dos corpos daqueles que constituíam o “rebanho humano”, mas sobretudo parece sugerir uma politização do corpo dos próprios governantes que, devido à sua excelência genética e consequente preparação educacional, são seleccionados para o exercício exclusivo de funções governativas, tornando-se assim num tipo de corpo politizado, com vista a pôr em prática, através da sua governação, medidas de politização dos corpos daqueles que constituem a casta dos governados.

Contudo, se aprofundarmos um pouco mais a nossa abordagem do perfil do *filósofo-rei*, constatamos que as potenciais marcas de politização do corpo no contexto do pensamento político platónico não se esgotam aqui. Assim, se examinarmos as próprias funções específicas a exercer pelo *filósofo-rei* na sua governação, constatamos que também elas são ilustrativas da tentativa de politização do corpo presente no projecto político platónico.

Desta forma, qualquer leitura superficial da obra platónica poderá evidenciar com toda a facilidade que a principal função que Platão atribui ao *filósofo-rei* como governante é a de gerir a procriação de forma a manter a pureza racial da casta governante, evitando misturas desta com a casta dos governados. Neste sentido, a função primordial do *filósofo-rei* seria a de pôr em marcha todo um projecto eugénico mediante um rigoroso controlo da procriação de todos aqueles que habitam na sua cidade. Segundo Platão, num Estado que

não seja permanentemente governado por um filósofo, haveria um desconhecimento do saber pitagórico por parte dos seus guardiões, saber esse que faria a regência da procriação de acordo com determinadas regras e segundo determinado padrão, para evitar a degeneração da raça e do Estado. Assim, no modelo perfeito de Estado concebido por Platão, o *filósofo-rei* e os seus guardiões, conhecedores exímios do saber pitagórico relativo à procriação eugénica, seriam autênticos promotores do racismo que, desta forma, parece assumir-se como uma das linhas de força do projecto político platónico. Podemos dizer que, para Platão, o *filósofo-rei* é perspectivado como sendo um “procriador filosófico”, uma vez que, controlando eugénicamente a procriação, ele tenta concretizar dois tipos de ideais: o de uma *Cidade Ideal*, composta por *Homens Ideais*. Daí, a necessidade de toda a preparação educativa do *filósofo-rei*, uma vez que seria através dela que este se tornaria num profundo conhecedor dos segredos da eugenia matemática que, como governante, iria aplicar no controlo da procriação, seguindo determinadas regras e evitando misturas entre diferentes castas. No fundo, a educação do filósofo-rei serve para o tornar conhecedor de «(...) um ideal que se procura atingir através de métodos de selecção e acasalamento, pois só este permite definir a qualidade da progénie, distinguindo entre “boa” e “má geração”. Ora a Ideia platónica de raça a procriar corresponde justamente ao dito padrão de referência. // Do mesmo modo que só o verdadeiro filósofo, ou dialéctico, tem acesso, segundo Platão, ao original divino, também constitui o único a poder contemplar a Forma ou Ideia do Homem e, conseqüentemente, a reproduzir ou transladar este modelo do Céu para a Terra, realizando-o nesta. (...) O filósofo tem por missão concretizar na Terra aquilo que Platão definia como a raça de homens “(...) mais firmes, viris e, dentro dos limites do possível, mais formosos: de carácter nobilíssimo e terrível”, constituída de homens e mulheres “semelhantes a deuses, se não mesmo divinos... Esculpidos em perfeita beleza” – raça senhorial, naturalmente vocacionada para a soberania e para o poder.»¹¹

Ora todo este plano de controlo da procriação através da eugenia por parte do filósofo-rei implicaria que este pusesse em marcha algumas medidas concretas que Platão descreve muito minuciosamente no Livro V d'A *República*. Em primeiro lugar, uma vez que o governante seria o responsável pelo controlo da procriação, para que se mantivesse a pureza racial do seu rebanho e, sobretudo, dos seus guardiões, ele deveria tomar medidas

¹¹ Karl Popper, *Op. Cit.*, p. 159.

no sentido de que a procriação acontecesse com maior frequência entre “os melhores” e o menos frequentemente possível entre os inferiores. É o próprio Platão quem refere que: “(...) é preciso que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível e, inversamente, os inferiores com as inferiores, e que a descendência daqueles se crie e a destes não, se queremos que o rebanho seja tão perfeito quanto possível (...).”¹² Foi neste sentido que, para concretizar, tanto quanto possível, a regra de que a procriação acontecesse mais entre “os melhores”, que Platão sugeriu que, por exemplo, se premiasse com uniões sexuais mais frequentes os jovens que se distinguíssem em combate ou noutros feitos heróicos. A complementar estas medidas, o governante seria também responsável pelo controlo do número de matrimónios, para que a cidade não excedesse um número razoável de habitantes: “Quanto ao número de matrimónios, deixá-lo-emos à descrição dos governantes para que mantenham, tanto quanto possível, o mesmo número de cidadãos, tendo em linha de conta as guerras, as doenças e outras perdas deste género e que, tanto quanto possível, a nossa Cidade não se torne maior nem menor.”¹³ Destaca-se ainda que o governante, segundo Platão, deverá sempre actuar no sentido de respeitar o seguinte pressuposto: “(...) que a oportunidade de matrimónios será mais prontamente providenciada para o cidadão excelente, e que ele será com mais frequência seleccionado do que os outros, a fim de que possam nascer dele tantas crianças quantas as possíveis.”¹⁴ É ainda de salientar neste contexto que, para Platão, o bom casamento não é aquele que é mais favorável para as partes envolvidas, mas antes aquele que for mais útil e benéfico para a própria Cidade, daí que seja o governante a reger toda a esfera dos matrimónios e da vida familiar.

Contudo, uma das propostas mais curiosas de Platão, para além das que já expusemos e que eram relativas ao controlo das uniões entre os indivíduos, para que deles resultasse a procriação de descendentes qualitativamente superiores e o benefício para o Estado, é a proposta da posse comunitária de mulheres e de filhos. É o próprio Platão que, pela boca de Sócrates, sugere o seguinte: “Que estas mulheres serão todas comuns a todos os homens, e que nenhuma coabitará em privado com algum deles; também os filhos serão comuns, e os pais não conhecerão os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.”¹⁵ Mas,

¹² Platão, *A República*, 459 d, Lisboa, Guimarães Editores, 2005, p. 167.

¹³ *Ibidem*, 460 a, p. 167.

¹⁴ *Ibidem*, 468 c, p. 178.

¹⁵ *Ibidem*, 457 c-d, p. 164.

para que tal comunidade de mulheres e filhos seja possível, Platão estabelece algumas medidas adicionais, nomeadamente no sentido de “desapropriar” os próprios pais dos seus filhos, uma vez que estabelece que as crianças devem ser entregues às autoridades desde o momento em que nascem para que, mediante a sua ascendência, possam ter um futuro apropriado e de acordo com o pressuposto de que: “Os filhos dos homens superiores serão de seguida levados por estas autoridades para o aprisco, para junto de amas que habitam à parte num bairro da Cidade; os dos homens inferiores, e qualquer um dos outros que tenha vindo ao mundo com qualquer disformidade, escondê-los-ão, como convém, num lugar proibido e oculto, de modo que ninguém saiba o que foi feito deles.”¹⁶ Platão chega, inclusive, a sugerir procedimentos na própria amamentação das crianças de tal forma a que nenhuma mãe reconheça o seu filho na visita ao aprisco para amamentar as crianças que foram entregues às autoridades.

No contexto deste corpo de medidas destinadas ao controlo directo da procriação por parte dos governantes, Platão prevê ainda que, para assegurar uma boa progenitura, o governante estipule limites etários, distintos para o homem e para a mulher, e dentro dos quais lhes é permitido procriar. Estabelece, assim, como limite de procriação para as mulheres o período que decorre entre os vinte e os quarenta anos, e para os homens o limite vai até aos cinquenta e cinco anos, sendo de salientar que, segundo Platão, “(...) se alguém mais velho ou mais novo do que estes se mete a procriar para a Cidade, diremos que a sua falta é uma impiedade e uma injustiça (...)”.¹⁷ Neste âmbito, Platão radicaliza ainda mais a sua posição, referindo que aqueles que cometerem a imprudência de procriar fora da idade actuem no sentido de tomar todas “(...) as precauções para não darem à luz o fruto dessas uniões; mas, se acaso gerarem algum filho, que disponham dele, partindo do princípio de que tal ser não será criado.”¹⁸

A partir de tudo o que foi dito anteriormente, podemos agora avaliar com maior rigor até que ponto o projecto político platónico nos sugere ou não um plano de politização do corpo. Desta forma, há que reconhecer que, efectivamente, todo o projecto político apresentado por Platão parece ser inspirado no intuito de pôr em marcha um plano de politização do corpo que podemos constatar a vários níveis. Em primeiro lugar, propõe-se uma politização do corpo do próprio governante, racialmente seleccionado e com a melhor

¹⁶*Ibidem*, 460 c, pp. 167-168.

¹⁷*Ibidem*, 461 a, p. 168.

¹⁸*Ibidem*, 461 c, p. 169.

preparação educacional. Em segundo lugar, a própria estruturação da Cidade Perfeita pressupunha também, segundo Platão, uma politização dos corpos daqueles que seriam simplesmente governados, uma vez que esse “rebanho humano” seria completamente manipulado pelo dirigismo dos seus governantes, tornando-se assim, também, em corpo politizado em nome do bem-estar e da unidade interna da classe dirigente. Depois, para garantir essa mesma unidade interna da classe dos governantes, Platão propunha também uma neutralização de todos os interesses económicos passíveis de conduzir a dissensões. Ora esta abstinência económica seria garantida através de um outro mecanismo explícito de politização do corpo: a instauração da posse comunitária não só dos metais preciosos como também das mulheres e dos filhos, cujas vidas eram pertença do Estado e por ele completamente dirigidas. Em nome da mesma unidade da classe política, Platão propõe ainda que se reforce o abismo entre governantes e governados, proibindo-se, inclusive, que haja mistura de sangues entre a casta dos governantes e a casta dos governados, o que levou este pensador a estabelecer um conjunto de regras muito rígidas que o governante deveria aplicar em nome de uma procriação eugenicamente controlada e que garantisse a pureza racial da classe dos guardiões, nomeadamente através de medidas que regiam toda a esfera da procriação, do matrimónio e da vida familiar. Desta forma, não há como negar que o cerne do projecto político platónico depende totalmente de um elaborado plano de politização do corpo que se estende a vários níveis. Mas será que podemos concluir, a partir do pensamento platónico e, mais concretamente, da sua teoria política, que entre os gregos existiam já formas concretas de politização do corpo? Para que seja possível responder a esta questão é inevitável que se faça uma avaliação crítica do projecto político platónico, a começar pelas próprias influências históricas que o inspiraram.

A verdade é que existem alguns dados históricos que parecem fazer uma nova luz sobre as intenções de concretização de um projecto político inspirado na eugenia como foi o de Platão. Assim, consta que Platão descendia da alta nobreza da Ática, que eram considerados como os grandes conservadores do sangue nórdico dos antigos helenos. Ele próprio era dotado de excelentes qualidades no corpo e na alma, preenchendo todos os requisitos por ele estipulados como sendo fundamentais ao bom governante. Para além destas coincidências, outras especificidades do contexto histórico em que Platão viveu ajudam também a explicar a origem das suas concepções eugénicas: a guerra do Peloponeso tinha terminado com a derrota de Atenas quando Platão era ainda muito jovem.

Foi nesta guerra que Esparta e Atenas deram o seu melhor para que as tribos tradicionais do inimigo fossem eliminadas e foi graças à derrota de Atenas que a raça dominante daquela época, a nórdica (à qual Platão pertencia), estava não muito longe da extinção. Ora foi este mesmo recuo da raça nórdica que permitiu que as massas acessem ao poder ateniense sem qualquer tipo de entrave. Depois, com a subida de Péricles ao poder, incentivou-se a participação na vida governativa da polis mas, após a sua morte, o sistema democrático começou a degradar-se, com a predominância de camadas sociais inferiores. A agravar toda esta crise esteve ainda o facto de os sofistas estarem também a ganhar cada vez mais protagonismo no espaço público de Atenas, tentando despertar os atenienses para a importância das liberdades e dos direitos dos indivíduos e contrariando a antiga tradição helénica que valorizava o indivíduo sob o ângulo da colectividade, isto é, que sobrepunha a importância do Estado à importância do indivíduo. Ora Platão viveu precisamente no período em que todos estes problemas pareciam estar a contribuir para a dissolução política, racial e da própria tradição ateniense: ele nasceu durante a guerra e teria aproximadamente vinte e quatro anos quando esta terminou, assistindo portanto às terríveis epidemias que grassavam e, no período final, à fome, à queda da cidade de Atenas, ao recuo da raça nórdica da qual ele descendia e à subida ao poder de indivíduos provenientes de camadas sociais inferiores. Um contexto como este levou Platão a reconhecer que todos os Estados da sua época eram mal governados devido à sua legislação e às circunstâncias, e foi a sua vivência num cenário político-social deste tipo que ditou que todo o seu pensamento político fosse inevitavelmente marcado por “(...) um sofrimento exacerbado perante a instabilidade política e a insegurança do seu tempo. (...) Platão tinha sangue real; reza a tradição que a sua família paterna descendia de Codro, último rei tribal da Ática. Platão tinha grande orgulho na sua família materna que, como refere nos seus diálogos (no *Cármides* e no *Timeu*), estava ligada à de Sólon, o legislador de Atenas, assim como a Crítias e Cármides, ambos seus tios e caudilhos entre os Trinta Tiranos. Tais antecedentes faziam prever que o filósofo privilegiasse a causa pública, o que de facto se tornou patente na maioria das suas obras.”¹⁹ Ora não é de estranhar que, face a esta conjuntura, Platão tenha considerado que a saúde do Estado só se reabilitaria se “os melhores Helenos”, dos quais ele descendia, fossem chamados aos postos de comando para substituir os racialmente degenerados e corruptos, responsáveis pela crise social e política. Assim,

¹⁹ Karl Popper, *Op. Cit.*, p. 36.

“Platão considerava que a corrupção política depende essencialmente de uma depravação moral (e da falta de conhecimento) que, por sua vez, se deve em grande parte à degenerescência racial, sendo este o processo característico através do qual a lei cósmica da decadência se manifesta na esfera humana.”²⁰ É por isso que, em face de um diagnóstico tão crítico como foi o da época em que Platão viveu, ele considerou que a única solução eficaz para o mal físico e psíquico de que padecia Atenas seria uma total renovação, recusando-se assim a participar na vida política de um Estado moral, racial e politicamente degradado e dirigindo todos os seus esforços para a preparação de um Estado com qualidade, o que foi o intuito fundamental de todo o seu projecto político. É neste desígnio de resolver a crise política, racial, moral e social da Atenas do seu tempo, que Platão traça um plano político que prevê que a decadência política teria um fim quando a constante mudança política fosse travada através do aparecimento de um grande legislador (o *filósofo-rei*), responsável por tornar real o Estado Perfeito, isento de todas as formas de degradação anteriormente descritas. Este seria um Estado dirigido por um governante com formação filosófica, descendente de linhagens sanguíneas superiores e, portanto, geneticamente puro, tendo ainda sido alvo de uma cuidadosa preparação educativa, auxiliado por guardiões rigorosamente seleccionados e também racialmente puros, e pondo em prática medidas impeditivas da degenerescência racial (como a eugenia), da degradação política (pela paragem da mudança, instaurando uma forma de Estado que não sofra alterações) e da crise social (controlando rigorosamente o “rebanho humano” dos governados). No fundo, este Estado Perfeito que Platão tanto ambicionou materializar seria uma espécie de restauração das velhas formas tribais de organização social, adicionadas de algumas medidas de intervenção “correctiva” do próprio corpo social.

Mas, para que possamos esclarecer se, efectivamente, o projecto político platónico é relevante para a leitura de algum tipo de medida concreta de politização do corpo entre os gregos, é imprescindível que se averigüe se todo o conjunto de medidas propostas por Platão neste âmbito conheceu, entre os gregos, alguma forma de concretização material. Neste sentido, o nosso principal intuito será agora o de determinar se todo o plano político traçado por Platão se baseou ou deu origem a formas concretas e materiais de politização do corpo, ou se ele foi apenas um projecto que permaneceu ao nível da mera idealidade, sem qualquer tipo de concretização prática. Sobre este mesmo problema é Karl Popper que

²⁰*Ibidem*, p. 37.

nos dá um contributo de reflexão fundamental em *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*. Nesta obra, Popper identifica Platão como sendo um pensador que uniu na sua obra duas tendências diametralmente opostas: a do historicismo por um lado, e a da engenharia social por outro. A tendência historicista é visível na obra de Platão a partir do facto de toda ela ser tradutora de uma crença no destino histórico e nas leis que o regem. É a partir da sua vincada tendência historicista que Platão acredita que a mudança política introduzida a dada altura da história, materializada na sucessão dos diversos regimes políticos que se constituíram como formas de degradação do verdadeiro modelo de Estado, iniciou um processo global de degenerescência histórica e de corrupção política. Neste sentido, é a partir de uma evidente influência historicista que Platão diagnostica toda uma crise social e política, por meio de uma observação acutilante dos problemas do seu tempo, gerados sobretudo com a Guerra do Peloponeso, a consequente destruição das antigas formas de organização tribal e a ascensão ao poder de indivíduos de camadas sociais inferiores. Ora é com esta mesma descrição historicista da sua própria época e dos seus problemas que Platão gera, na sua obra, a necessidade de recorrer à engenharia social: é que se bem que o destino histórico é regido por intrincadas leis de degenerescência e corrupção introduzidas pela mudança política, a partir da influência de uma engenharia social Platão acredita que a força humana é capaz de alterar o destino histórico e de inverter as leis conducentes à degenerescência social e política.

Acerca desta reunião do historicismo com a engenharia social na obra de Platão, Karl Popper faz uma leitura muito negativa, considerando que a união destes dois pontos de vista opostos vem fazer com que a perspectiva platónica seja marcada por grandes limitações. É o próprio Popper que explicitamente refere que: “A convicção de que é possível dobrar a lei férrea do destino, evitando a decadência pela paragem da mudança, mostra que a tendência historicista de Platão enformava de claras limitações, pois certamente repugnarà a uma perspectiva historicista firme e integral admitir que as leis do destino histórico podem ser alteradas pelo esforço humano, mesmo pressupondo que o homem possui uma clara noção do seu mecanismo.”²¹ Contudo, a nossa leitura desta união entre historicismo e engenharia social na obra platónica pretende ir um pouco mais além do que a leitura popperiana, uma vez que é precisamente a partir desta união entre

²¹ *Ibidem*, p. 38.

historicismo e engenharia social na obra platónica que tentaremos responder à questão da possível politização do corpo entre os gregos.

Assim, se o diagnóstico da crise social e política que Platão leva a cabo é fortemente enformado por uma tendência descritiva do historicismo, já todo o seu projecto político, que prevê a instauração de um Estado perfeito, a governação do rei-filósofo e os seus planos de procriação eugénica enquadra-se precisamente no âmbito de uma engenharia social. Isto é, tendo diagnosticado a crise histórica, Platão propõe como solução para essa mesma crise o seu projecto político com todas as potenciais medidas de politização do corpo que ele sugere. Mas será que este projecto político alguma vez conheceu algum fundo de realidade entre os gregos? É a resposta a esta pergunta que nos dirá, finalmente, se as concepções de Platão materializaram ou não alguma forma concreta de politização do corpo. E é por isso que convém desde já responder a esta questão muito claramente: o projecto político platónico não conheceu nenhuma forma de realização concreta e integral entre os gregos, o que legitima que, pelo menos a partir desta análise das teorizações políticas platónicas, poderemos continuar a defender a tese inicial da a-politização do corpo e da vida entre os gregos. Assim, mesmo que os gregos já tenham entendido teoricamente a política como gestão de corpos, o pensamento platónico não impulsionou qualquer forma concreta de politização do corpo. Mas, para que se sustente melhor esta alegação, há que aprofundar um pouco mais o sentido deste enquadramento do projecto político platónico num plano de engenharia social, traçado para resolver um diagnóstico de crise histórica mas que nunca foi efectivamente aplicado.

Assim, se bem que a sua tendência historicista teve uma sólida fundamentação na realidade, uma vez que foi a partir dela que Platão descreveu toda a crise social e política que o seu tempo atravessou, já o projecto político platónico limitou-se a ser um plano de resposta a esta crise que, tentando modificar o curso da sociedade e da história, se inscreveu no âmbito da engenharia social mas que, nunca tendo sido efectivamente aplicado, foi condenado ao mero idealismo e utopismo. Uma afirmação deste tipo leva inevitavelmente ao reconhecimento de que Platão é um pensador partidário de uma filosofia social e política tendencialmente utópica e que não se baseou nem deu origem a formas práticas de politização do corpo, mas que antes teve o seu mais sólido fundamento na teoria platónica das Ideias. Ora se esta mesma teoria propõe que os modelos originais, os arquétipos, apenas existem no *Mundo Inteligível* e que tudo aquilo que existe no *mundo*

sensível são meras cópias degeneradas desse mesmo modelo perfeito, então a própria concepção do Estado Perfeito em Platão deve ser lida à luz deste mesmo dualismo entre sensível e inteligível, isto é, a concepção platônica do Estado Ideal não é algo que já se tenha concretizado ao nível sensível mas que antes existe como modelo ideal ao nível inteligível. É este mesmo dualismo que explica que Platão conceba todos os Estados do seu tempo como exemplos de degradação e corrupção, uma vez que, estando em perpétua mudança política, limitam-se a ser meras cópias degeneradas do modelo de Estado Perfeito, existente apenas ao nível inteligível. Assim, Platão considera que «Tal como o Estado corrupto, as coisas em perpétua mudança, sujeitas a degradação e degenerescência, constituem o fruto, a descendência das coisas perfeitas. E como descendentes são a cópia dos seus progenitores. O pai ou original de uma coisa em perpétua mudança corresponde àquilo que Platão designa por “Forma”, “Padrão” ou “Ideia” dessa mesma coisa.»²² É neste sentido que o Estado Perfeito, em Platão, se constitui como *Forma, Padrão, Ideia* que o filósofo-rei deveria tentar concretizar através da transladação deste modelo de Estado do âmbito do Mundo Inteligível para o mundo sensível, ambicionando concretizar neste último um Estado tão perfeito que deixe de participar da própria tendência evolutiva da história, suspendendo a mudança política e a sua consequente degenerescência.

Mas será que esta transladação do modelo de Estado Inteligível para o mundo sensível seria efectivamente possível? Mais uma vez, a teoria das Ideias constitui-se como pano de fundo muito importante para responder a esta questão. Assim, de acordo com a teoria das Ideias ou Formas, “Quanto maior for a semelhança entre uma coisa sensível e a sua Forma ou Ideia, menos incorruptível ela deve ser, dada a incorruptibilidade das Formas. No entanto, as coisas sensíveis ou geradas nunca podem constituir imagens perfeitas, já que uma imagem é sempre uma imitação da verdadeira realidade, mera ilusão ou aparência, jamais a verdade.”²³ Assim, se atendermos a este pressuposto fundamental da teoria das Ideias de Platão, segundo o qual a cópia sensível é sempre mais imperfeita do que o seu arquétipo inteligível, eis que nos deparamos com uma espécie de auto-destruição da possibilidade de concretização do Estado Perfeito no mundo sensível: qualquer cópia sensível deste modelo superior e inteligível de Estado seria sempre mais imperfeita, tornando-se assim este modelo de Estado numa mera utopia irrealizável, arrastando

²²*Ibidem*, p.41.

²³*Ibidem*, p.54.

consigo nesta impossibilidade de concretização todo o projecto político platónico e os seus planos de politização do corpo. Apesar disso, Platão relata que nos primórdios existiu uma Cidade-Estado perfeita, governada pelos mais sábios e divinos, mas a falta de dados históricos concretos e credíveis tem levado os críticos a dois tipos de interpretações desta descrição da existência sensível desta Cidade-Estado: ou ela encerra, não um relato baseado no passado mas antes uma visão velada do futuro, ou esta Cidade-Estado existiu mas ainda a um nível inteligível e não sensível, até porque toda a descrição que Platão leva a cabo parece apresentar traços do mundo intemporal das Formas ou Ideias da “Cidade do Céu”, nomeadamente no que diz respeito ao reinado dos filósofos (tratado nos Livros V a VII da *República*).

Ora estas duas principais linhas de força na interpretação da descrição platónica da existência da Cidade-Estado perfeita parecem corroborar totalmente a classificação de utopismo que atribuímos ao projecto político platónico. Contudo, as provas de que, efectivamente, é de uma visão utópica que estamos a tratar não se ficam por aqui. Se analisarmos o percurso argumentativo do Livro V da *República*, podemos constatar de forma particularmente clara uma espécie de “auto-implosão” da possibilidade de implementação real do projecto de politização do corpo em Platão. Logo no início desta secção Adimanto solicita a Sócrates que lhe explique como funcionaria afinal a posse comunitária de mulheres e filhos, uma vez que esta parece ser uma das linhas de força do seu modelo de Cidade perfeita e da sua constituição.²⁴ Em resposta ao pedido de Adimanto, Sócrates revela uma grande hesitação quanto à divulgação daquele que seria, afinal, o projecto político platónico, enformado por uma evidente tentativa de politização do corpo aos mais variados níveis. A hesitação do personagem Sócrates na divulgação do projecto platónico de politização do corpo é sobretudo visível quando ele refere explicitamente o seguinte: “É por esse motivo que hesito em tocar no assunto, com receio de que a minha teoria seja vista apenas como um desejo impossível, meu caro companheiro.”²⁵ Nestes termos, Platão parece reconhecer, pela boca de Sócrates, que a sua teoria poderá ser perspectivada como sendo apenas um desejo impossível, tendência que, aliás, se vai revelando em todo o restante percurso do Livro V da *República* e que, como iremos ver adiante, conduz à própria auto-destruição da possibilidade de implementação real do projecto de politização do corpo traçado por Platão. No avançar da argumentação

²⁴Cf. Platão, *Op. Cit.*, 449d – 450 a, pp. 153-154.

²⁵*Ibidem*, 450 d, pp. 154-155.

de Sócrates no que respeita à hesitação na divulgação do projecto político platónico, aquele acaba mesmo por reconhecer que não se sente confiante relativamente ao que vai dizer a este respeito, mesmo diante de um auditório sensato como aquele que tem diante de si, referindo explicitamente que “(...) falar, quando duvida de si mesmo e está a investigar enquanto fala (...) é uma situação temível e escorregadia (...)”²⁶, justamente na medida em que qualquer deslize para fora da verdade arrastaria por terra não só a ele como aos que o estavam a ouvir. As hesitações de Platão manifestadas pela boca de Sócrates continuam a percorrer todo o Livro V em diversas passagens, como acontece, a título de exemplo, em 453 d, quando Sócrates refere novamente, no contexto do debate da questão da igualdade entre homens e mulheres, que: “Estas e outras similares dificuldades, Gláucon, já há muito eu tinha previsto, e daí os meus receios e hesitações em abordar a lei respeitante à posse e educação das mulheres e filhos”.²⁷

Ora todo um longo caminho de hesitações relativamente à exposição do projecto de politização do corpo em sede platónica acaba por conhecer o seu desfecho no capítulo XVII do Livro V da *República*, quando Sócrates, após ter exposto a teoria platónica da procriação e selecção que preside à sua concepção do modelo de Estado Perfeito e, com isso, também ao próprio projecto platónico de politização do corpo, acaba por ser explicitamente indagado por Gláucon acerca da possibilidade de concretização prática da teoria que acaba de expor relativamente ao modelo de Estado perfeito e ao projecto de controlo da procriação e selecção humanas que lhes estão inerentes. Gláucon coloca a questão de forma directa e da seguinte forma: “Mas, na realidade, temo ó Sócrates, que se te permitirem continuar a falar desta matéria, jamais te lembrarás da questão que há pouco deixaste de lado, para entrar em todos estes desenvolvimentos, quero dizer, a possibilidade de trazer à existência a nossa constituição e o modo como o será.”²⁸ Como podemos constatar, Gláucon acaba por recuperar para a discussão uma questão à qual Sócrates tinha evitado a resposta até então. No prosseguimento do seu percurso argumentativo, e com vista a obter uma resposta de Sócrates quanto à possibilidade de implementação real do modelo de Estado Perfeito que acabou de descrever e do projecto de politização do corpo que lhe está inerente, Gláucon tenta incitar Sócrates à abordagem desta difícil questão manifestando a sua opinião de que aquele seria um modelo de tal forma vantajoso que seria

²⁶*Ibidem*, 450 e – 451 a, p. 155.

²⁷*Ibidem*, 453d, p. 158.

²⁸*Ibidem*, 471 c, p. 182.

de toda a pertinência que se pudesse saber quais as reais possibilidades de proceder à sua implementação concreta. É neste sentido que Gláucon solicita a Sócrates que pare a sua descrição do modelo de Estado Perfeito e que tente antes apurar até que ponto é possível a sua real implementação, referindo explicitamente que: “(...) tomando como garantido que eu concordo que haveria estas e outras incontornáveis vantagens se a nossa constituição fosse aplicada, não digas mais nada sobre ela, mas tentemos antes persuadir-nos de que é possível e de que modo o é, deixando de lado tudo o resto.”²⁹ Ora em resposta à solicitação de Glaucon, Sócrates volta a revelar-se novamente hesitante, referindo declaradamente que tinha evitado a abordagem desta questão a todo o custo quando menciona o seguinte: “Talvez não te dê conta que, após as duas vagas às quais escapei a custo, lanças agora contra mim a terceira grande vaga do paradoxo, a pior de todas. Quando a tiveres visto e ouvido desculpar-me-ás plenamente, reconhecendo afinal que não era sem uma boa razão que hesitei e tive receio de expor uma doutrina tão paradoxal.”³⁰ Assim, é precisamente abrindo as portas à hipótese de a exploração desta questão conduzir a um desencantamento final, que Sócrates acaba por nos conduzir à própria destruição da possibilidade de implementação real do projecto platónico de politização do corpo, enveredando na sua argumentação por uma metáfora particularmente reveladora do carácter meramente idealista e utópico, sem fundamento de aplicação na realidade, do projecto de politização do corpo platónico. A metáfora usada toma como ponto de apoio o estabelecimento de uma comparação entre uma pintura do modelo perfeito de homem e a sua existência real com a existência teórica do modelo de Estado Perfeito e a sua aplicação concreta. Assim, de acordo com a metáfora socrática, da mesma forma que uma pintura do homem perfeito não perde o seu valor mesmo que o pintor não seja capaz de provar que tal homem existe concretamente, também o seu modelo de Estado Perfeito não perde o seu valor a partir do facto de ele não conseguir provar a possibilidade da sua efectiva implementação na realidade.³¹ Com este malabarismo metafórico, Platão reconhece finalmente, pela boca de Sócrates, que o seu modelo de Estado Perfeito e o projecto de politização do corpo que lhe está inerente permanece apenas no teórico âmbito da idealidade. No entanto, mesmo após este reconhecimento da incapacidade de explicar como se procederia à aplicação concreta do projecto político platónico através da metáfora da pintura do homem perfeito, Platão

²⁹*Ibidem*, 471 d-e, p. 182.

³⁰*Ibidem*, 472 a, p. 182.

³¹*Cf. Ibidem*, 472 d – 472 e, p. 182.

leva a cabo uma tentativa de que a sua teoria política não caia já no total descrédito manifestando, novamente pela boca de Sócrates, a intenção de tentar demonstrar as condições que facilitariam uma implementação do seu modelo de Estado Perfeito, referindo explicitamente a Gláucon o seguinte: “(...) se, para te dar prazer, é preciso que eu me aplique em demonstrar de que modo e em que condições seria mais susceptível de ter realização, faz-me de novo, a mesma concessão de há pouco para essa demonstração.”³² Como veremos seguidamente, com este pedido de uma segunda hipótese de demonstração da possibilidade de implementação real do projecto político platónico, acaba apenas por se solidificar a ausência desta possibilidade, reforçando-se o carácter meramente idealista e utópico dos planos de politização do corpo inerentes a esse mesmo projecto platónico. Assim, pela boca de Sócrates, Platão acaba por nos conduzir ao mesmo resultado obtido com a aplicação da metáfora da pintura do homem perfeito, caindo novamente numa apologia da teoria sobre a prática que, progressivamente, encaminha todo o percurso argumentativo do Sócrates platónico para uma irremediável queda no idealismo e na utopia política. Esta segunda tentativa falhada de provar a hipótese de implementação real do projecto político platónico é claramente visível quando, através de Sócrates, Platão conduz Gláucon até às seguintes questões que, por si próprias, já são evidência de um novo fracasso argumentativo: “Acaso é possível executar uma coisa tal como se diz? Não é da natureza das coisas que a acção se aproxima menos da verdade do que o discurso, ainda que alguns o neguem?”³³. Com estas questões que, evidentemente, colhem o assentimento de Gláucon, o percurso argumentativo relativo à possibilidade de implementação do projecto político platónico revela, não só, uma evidente repetição do argumento subjacente à metáfora da pintura do homem perfeito, como também encerra em si um evidente teor falacioso, já que admite como pressuposto fundamental para a sustentação da argumentação a defesa da ideia de que um discurso é necessariamente mais real do que uma acção, e que uma teoria é mais real do que a sua prática. É a partir deste suceder de questões falaciosas e do assentimento de Gláucon a respeito das mesmas que, através de Sócrates, Platão opera uma evidente fuga ao sentido essencial da discussão: tendo já evidenciado, por meio da metáfora e do argumento, que o projecto político platónico e a tentativa de politização do corpo que lhe é inerente permanecem apenas ao nível da teoria, sem possibilidade de realização prática, pela boca de Sócrates Platão propõe que se

³²*Ibidem*, 472 e, p. 183.

³³*Ibidem*, 473 a, p. 183.

investigue, a partir de agora, como é que uma Cidade se poderá eventualmente aproximar do modelo de Estado Perfeito de Platão, sugerindo que este, no seu sentido integral, consiste afinal num modelo de Estado irrealizável, que apenas é “copiável” em alguns aspectos sem, no entanto, se poder concretizar na íntegra. Poderemos aperceber-nos de forma particularmente clara deste “desvio” do sentido inicial da argumentação se atendermos à própria passagem em que Sócrates procede a essa mesma clivagem argumentativa e convida Gláucon a contentar-se com a exploração de alguns aspectos que poderão fazer uma Cidade aproximar-se do modelo de Estado Perfeito em sentido platónico. Neste contexto, Sócrates dirige-se a Gláucon da seguinte forma: “Não insistas então em que eu deva mostrar como realizado na prática o que expusemos em palavras. Mas, se formos capazes de descobrir como é que uma Cidade pode ser constituída o mais aproximado possível da nossa descrição, devemos reconhecer que descobrimos a possibilidade de realização do que tu me pediste. Não te contentarás se o conseguires? Eu, por mim, contentava-me.”³⁴ Ora neste discurso acaba por se evidenciar de forma particularmente inequívoca um deslocamento do registo argumentativo: uma vez demonstrada a incapacidade de realização total do modelo político platónico e da sua proposta de politização do corpo, Sócrates parece querer tomar como equivalente da realização total desse mesmo modelo político a realização apenas parcial do mesmo, convidando Gláucon a tomar a possibilidade de concretização de alguns aspectos do projecto político em análise como sendo a prova de que é possível a sua realização integral. Contudo, esta tática de viragem argumentativa acaba por quebrar pela base, não só pela sua falta de sentido lógico, como também porque com o avançar na direcção de descobrir que aspectos poderão aproximar uma Cidade do modelo político platónico, acaba por se operar um novo desvio argumentativo, uma vez que toda a controvérsia passa a ser conduzida no sentido de apontar os defeitos das Cidades existentes para que, a partir daí, se conclua porque é que elas não cumprem os requisitos platónicos de um modelo de Cidade Perfeita. Desta forma, este novo desvio do sentido da argumentação parece desvirtuá-lo ainda mais, uma vez que o caminho mais lógico seria prosseguir apontando marcas e sugestões concretas para que uma Cidade se pudesse aproximar do modelo de perfeição política em sentido platónico, e não tanto apontar as falhas das Cidades existentes. Acontece que Platão parece querer complexificar premeditadamente a argumentação para

³⁴*Ibidem*, 473 a-b, p. 183.

não reconhecer imediatamente e sem subterfúgios, que o seu modelo político e o plano de politização do corpo que o enforma são, afinal, de uma inspiração unicamente Inteligível, cuja materialização perfeita no plano sensível nunca é cabalmente realizável o que, aliás, parece estar de acordo com a sua Teoria das Formas que, como é do conhecimento geral, advoga que a realização sensível de um modelo inteligível nunca poderá ocorrer de forma integralmente perfeita.

No prosseguimento da argumentação, uma nova incoerência parece acontecer: ora tendo já previamente admitido que a realização total do modelo de Estado Perfeito é impossível, tendo partido do pressuposto de que a teoria seria superior à prática e que o discurso era superior à acção e tendo ainda, a partir daí, considerado que seria satisfatória a realização de alguns aspectos do modelo de Cidade Perfeita e não a sua totalidade, Platão prossegue a argumentação, pela boca de Sócrates, da seguinte forma: “Depois disto, ao que parece, devemos tentar descobrir e assinalar que espécie de defeito há actualmente nas cidades que as impede de serem governadas como a nossa, e qual a menor mudança possível que levaria uma Cidade a passar ao nosso modo de administração, uma só mudança de preferência; se não, duas; e falhando isso, as menos possível em número e as menores em importância.”³⁵ Ora tendo em conta que a realização total do modelo de Cidade Perfeita já foi excluída, como poderá sustentar-se que, com o recurso ao menor número de mudanças possível, se possa afinal fazer com que uma Cidade possa concretizar o modelo de administração que é subjacente à teorização do arquétipo de Cidade Perfeita? Assim, como poderemos desde já antecipar, todo este percurso argumentativo acaba por desembocar na constatação de que a mudança necessária nas cidades existentes para que elas pudessem reflectir o modelo de Cidade Perfeita em sentido platónico consistiria, afinal, em que todas elas pudessem passar a ser governadas por filósofos. Neste contexto, é através de Sócrates que Platão refere explicitamente que: “A não ser que os filósofos se tornem reis nas nossas cidades, ou que aqueles a quem agora chamamos reis e chefes se tornem filósofos sérios e capazes e haja uma conjunção do poder político e da inteligência filosófica, enquanto a variegada horda de naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro, não forem impedidas compulsivamente de o fazer, não haverá, meu caro Gláucon, cessação dos males para as nossas cidades, nem mesmo,

³⁵ *Ibidem*, 473 b-c, pp. 183-184.

segundo julgo, para o género humano.”³⁶ Ora são várias as limitações que esta passagem nos vem oferecer, fazendo-nos desembocar em novas contradições: em primeiro lugar, quando se propõe como solução que as Cidades passem a ser governadas por filósofos para que possam aproximar-se do modelo platónico de Estado Perfeito, parece partir-se do pressuposto de que ser-se filósofo é, imediatamente, ter conhecimento das teorias da procriação e selecção defendidas para a concretização deste protótipo de Estado. Mas, tendo em conta os pressupostos desta teorização platónica à volta da Cidade Perfeita, não será este conhecimento apenas adquirido por meio de uma cuidadosa selecção e educação dos geneticamente superiores para os cargos governativos? Será que Platão pressupõe que esse processo educativo já esteja em marcha, ou simplesmente omite a sua importância neste ponto da argumentação? Mas, partindo deste mesmo pressuposto de que o *filósofo-rei* seria o resultado de um longo processo de selecção e educação que começaria mesmo antes do seu nascimento, com a própria escolha dos pais entre os geneticamente superiores, como pode Platão admitir a possibilidade de os governantes existentes se poderem tornar filósofos quando não foram alvo desse processo educativo de preparação, uma vez que se o fossem já seriam filósofos? E, a acrescentar a este conjunto de dificuldades, poderemos ainda perguntar, tomando como base a questão anterior, porque é que nesta fase do processo argumentativo Platão fala apenas na necessidade de que os governantes sejam filósofos sem atender à importância dos seus planos de procriação eugénica a implementar e que tanto tinha salientado em etapas anteriores da argumentação?

Com todas estas questões, levantadas a partir do ponto de ancoragem da argumentação platónica a respeito da possibilidade de concretização do seu modelo de Estado Perfeito e dos seus planos de politização do corpo, somos levados à inevitável conclusão de que a solução final apresentada por Platão como sugestão de concretização real do seu modelo de Estado Ideal é, afinal, uma versão muito vaga e empobrecedora relativamente à complexidade do modelo originalmente apresentado e cuja concretização integral foi reconhecida como impossível. Este caminho que aponta como marca da impossibilidade de concretização do modelo de Estado perfeito o facto de as cidades ainda não serem governadas por filósofos parece constituir-se, por parte de Platão, como uma tentativa de fuga a uma real explicitação da forma como poderia efectivamente concretizar-se o seu projecto político e a proposta de politização do corpo que o enforma, levando-nos

³⁶*Ibidem*, 473 c-d, p. 184.

afinal a reconhecer que até o próprio Platão acaba por estar consciente do carácter ilusório, utópico e idealista da sua teoria política a respeito do Estado Perfeito e da politização do corpo. Podemos vislumbrar, no capítulo XVIII do Livro V da *República*, que Platão teve consciência da inequívoca impossibilidade de transposição da sua teoria para a prática quando refere muito sugestivamente, através de uma fala de Sócrates, que “Eis o que eu há muito hesitava em dizer, porque via como seriam paradoxais essas afirmações.”³⁷ Curiosamente, o próprio Gláucon, que parece ter assentido as afirmações de Sócrates ao longo de todo o percurso argumentativo e, inclusive, incentivado que aquele prosseguisse com a descrição do modelo de Estado Perfeito, acaba por reconhecer que até esta via final de solução que parte da proposta de uma governação desempenhada única e exclusivamente por filósofos acaba por ser inalcançável, tendo em conta que a reacção dos indivíduos a esta proposta seria negativa e factor propulsor de revoltas sociais, até porque põe directamente em causa os interesses de certos governantes que estavam em pleno exercício de funções. É o próprio Gláucon quem explicitamente refere que: “Ó Sócrates, depois de teres deixado cair sobre nós tais palavras e declarações, deves esperar ser atacado por uma grande multidão de pessoas, e não de desprezar, que irão de imediato, por assim dizer, pôr de parte os seus mantos a toda a pressa e ficar nus, apanhando a primeira arma que lhes vier à mão, correr para ti com todas as suas forças, preparando-se para fazer sabe-se lá que terríveis actos. E se não os repelires a golpes de raciocínio e não lhes escapares, com toda a certeza, as suas troças far-te-ão pagar a tua temeridade.”³⁸

Ora com o reconhecimento da impossibilidade de implementação real de uma governação exclusivamente desempenhada por filósofos, o projecto político platónico e os seus planos de politização do corpo parecem ficar agora, com este “golpe de sentido de realidade” de Gláucon, completamente gorados, pois a realização integral do modelo de Estado Perfeito proposto por Platão foi reconhecida como impossível e a proposta de solução final partiu da constatação de que enquanto as cidades não forem governadas por filósofos não é possível a implementação prática deste mesmo modelo de Estado Perfeito. A acrescentar a isto aparece agora a constatação final de que este ponto de partida para a materialização da teoria platónica que seria a governação por parte de filósofos é, afinal, inalcançável. Sendo assim, uma vez conduzidos a este desfecho argumentativo, parece não restar qualquer vislumbre de solução à vista para Platão, o que nos leva ao reconhecimento

³⁷*Ibidem*, 473 d, p. 184.

³⁸*Ibidem*, 473d – 474 a, p. 184.

da inequívoca e total impossibilidade de implantação prática do seu modelo de Estado Perfeito e, com ele, o falhanço de todo um elaborado projecto teórico de politização do corpo que nunca conheceu qualquer fundamento de aplicação real entre os gregos.

No entanto se, chegados a este ponto, recuperarmos novamente a análise que Karl Popper faz do modelo platónico de Estado Perfeito, poderemos perceber, a partir de uma outra perspectiva, o falhanço total do projecto de politização do corpo teorizado por Platão. Devemos lembrar que, na perspectiva de Popper, Platão une na teorização do seu modelo de Estado Perfeito duas tendências radicalmente diferentes: a do historicismo (que o leva a descrever o retrato de degradação moral, racial e política da sua época) e a da engenharia social (que mais não é do que o conjunto de medidas propostas por Platão para corrigir o corpo social, pondo fim à degradação moral, racial e política do seu tempo). Um olhar atencioso sobre esta dupla tendência visível na teoria política platónica permite-nos situar o diagnóstico nefasto que ele faz da sociedade e da política do seu tempo no âmbito do seu vínculo ao historicismo e, por outro lado, o seu projecto político de Estado Perfeito e os planos de politização do corpo no âmbito do seu vínculo ao projecto de uma engenharia social, uma vez que a proposta de politização do corpo se inscreve num projecto mais abrangente de correcção do corpo social. Ora com esta circunscrição da tentativa de politização do corpo levada a cabo no projecto político platónico ao âmbito de uma engenharia social, podemos claramente constatar que Platão não encara a politização do corpo como algo que já aconteceu no passado, mas antes como algo a implementar no futuro: se a sua tendência historicista lhe permitiu descrever uma degradação moral, social, racial e política que efectivamente se materializou na prática na sociedade do seu tempo, já os seus planos de politização do corpo parecem ser direccionados para o futuro, enquanto forma de corrigir esta degradação real que Platão presenciou. Neste sentido, além de todo o percurso argumentativo do Livro V da *República* nos ter demonstrado que os planos de politização do corpo elaborados por Platão não foram implementados na prática, também uma análise inspirada na leitura popperiana do projecto político platónico nos leva a reconhecer que o desígnio de politização do corpo traçado por Platão consistia num programa nunca antes implementado e a projectar futuramente como forma de fazer face à degradação política, racial, social e moral da sociedade do seu tempo. Neste sentido, o projecto político platónico e os seus planos de politização do corpo parecem não constituir

qualquer ameaça à nossa tese inicial de que, entre os gregos, vigorou uma forma única de “a-politização” do corpo biológico.

No entanto, se quisermos ainda levar até às últimas consequências a nossa análise em solo platónico, não podemos esquecer um outro aspecto: na análise popperiana é defendido que Platão preconiza uma espécie de regresso ao passado no seu projecto político para o futuro. Ora será que é neste contexto que podemos vislumbrar alguma espécie de forma concreta de politização do corpo, não posta em prática com o projecto platónico mas antes num cenário político concreto que lhe foi anterior? Ora o único traço de passado que, em termos políticos, Platão parece querer recuperar seria o do tribalismo espartano, a partir do qual Platão parece defender a tese de que a Cidade Perfeita teria de ser de dimensões reduzidas, mas todos os planos de procriação eugenicamente controlada que Platão nos descreve já não parecem ser de qualquer inspiração num modelo político do passado, mas antes serem fruto genuíno da sua própria auto-recriação, não partindo, assim, de qualquer base concreta de politização do corpo existente no passado mas antes projectando-se naquilo que Popper chama de proposta de uma meta-biologia ancorada no futuro. É esta mesma proposta de uma meta-biologia, que não se alicerça em nenhum elemento do passado mas que antes se projecta no futuro que fez Platão considerar a eugenia como um meio de restauração de uma forma de sociedade de dimensões reduzidas, para que pudesse ser facilmente controlada, o que constituiu uma proximidade para com o ideal proporcional de sociedade em termos espartanos. Assim, Platão parece perspectivar para o futuro uma sociedade tendencialmente colectivista e tribal, semelhante à de Esparta, mas toda a responsabilidade de traçar um plano de politização do corpo é platónica e não tanto de inspiração espartana, pois, se bem que existam algumas semelhanças entre o modelo platónico e o espartano, veremos oportunamente que este último apresenta especificidades muito diferentes do projecto de politização do corpo de Platão. Neste sentido, toda a análise do projecto político platónico e dos planos de politização do corpo que lhes estão inerentes acabam por não pôr em causa a tese da existência de um cenário inédito de a-politização do corpo entre os gregos, uma vez que a nossa longa análise parece ter apontado, sob diversas formas, para a evidente constatação de que o pensamento político platónico permaneceu apenas ao nível teórico, não tendo impulsionado para o real cenário político grego qualquer forma prática de politização do corpo.

Análise do contributo da teoria da escravatura aristotélica para uma potencial politização do corpo

Ainda no âmbito da investigação sobre eventuais formas de exploração política do corpo no contexto da antiguidade grega, podemos demarcar o pensamento aristotélico e, mais especificamente, a sua perspectiva acerca da desigualdade natural entre os homens, a partir da qual é erguida a teoria da escravatura por natureza, como outro dos contextos cuja problematicidade justifica uma análise aprofundada das potenciais marcas de politização do corpo aí existentes. A verdade é que, a partir de um olhar superficial para a teoria aristotélica da desigualdade natural entre os homens e, mais concretamente, para a sua conhecida defesa da escravatura por natureza, parece evidenciar-se o pensamento aristotélico como um testemunho por excelência no âmbito da politização do corpo. Mas, só uma análise mais detalhada nos permitirá confirmar ou rejeitar esta constatação.

Ora a exploração anteriormente feita do valor da vida natural entre os gregos permitiu-nos já uma primeira abordagem do problema da politização do corpo em contexto aristotélico. Neste sentido, pudemos constatar que, entre os gregos, apesar de a vida natural não ter qualquer tipo de significado em termos políticos, ela não era simplesmente destituída de valor, mas antes era consignada ao estatuto de vida reprodutiva, no âmbito do *oikos*, a casa familiar. Assim, estando situada na esfera da família e circunscrevendo-se a uma funcionalidade reprodutiva, a vida natural era, entre os gregos, situada numa alçada totalmente distinta da esfera da politicidade e fora do âmbito da administração política da polis. Ora esta leitura foi-nos sobretudo possibilitada a partir do pensamento aristotélico que, desta forma, se assumiu, por excelência como um contexto ilustrativo de como na antiguidade grega a vida natural era circunscrita a um estatuto simplesmente reprodutivo e ausente de significado político, em que a esfera de regência do chefe de família, encarregue da reprodução e subsistência da vida natural, em nada se confundia com a governação da comunidade política. Neste âmbito, Aristóteles situa muito claramente a vida natural na esfera do simples viver e a vida politicamente qualificada num patamar superior, onde o objectivo fundamental consiste em assegurar a *vida boa*. Ora é precisamente esta distinção que nos assegura que Aristóteles confirma o nosso argumento inicial que defendia a radical separação, em solo grego, entre vida biológica e vida política, a partir da distinção entre os dois vocábulos gregos cuja esfera de abrangência e significação fundamenta esta

separação: os vocábulos “*bios*” e “*zôê*”. É no contexto de radical distinção entre estes dois vocábulos que a vida natural, isto é, a vida biológica, no âmbito do pensamento aristotélico, adquire o significado de vida meramente reprodutiva e é situada na esfera de significação do vocábulo *zôê* e, inversamente, a vida política, enquanto tipo de vida qualificada, é enquadrada na esfera de significação do vocábulo *bios*. É no âmbito desta distinção entre *bios* e *zôê* que Aristóteles parece confinar a vida natural, a *zôê*, às paredes da casa familiar, cuja única função é de carácter reprodutivo; é o próprio Aristóteles quem refere que “(...) a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas.”³⁹ Assim, é claramente visível em sede aristotélica que a vida natural, sendo circunscrita às paredes da casa, nunca transpõe os seus limites e permanece distante da vida da polis.

Ora tendo em conta que a distinção aristotélica entre vida natural e vida política parece confirmar a nossa tese de uma a-politização da vida entre os gregos, podemos afirmar que estamos perante um primeiro argumento que nos permite desde já vislumbrar que, à semelhança do pensamento platónico, também o pensamento aristotélico não encerra em si, pelo menos à partida, qualquer forma concreta de politização do corpo.

Contudo, se este contexto de distinção entre vida natural e vida política parece indiciar que Aristóteles não protagonizou na sua obra nenhuma tentativa de gestão política do corpo, será que podemos continuar a manter esta tese quando analisamos, ainda no contexto da obra aristotélica, a sua teoria da desigualdade natural entre os homens e, mais especificamente, a sua teoria da escravatura? A questão que agora parece ser de toda a relevância explorar consiste, assim, em saber se a teoria da escravatura de Aristóteles encerra em si alguma tentativa de politização do corpo. Ora, para que seja possível responder a esta questão, torna-se necessário fazer uma criteriosa análise da génese e desenvolvimento desta teoria no âmbito do pensamento aristotélico.

Assim, tendo em conta o primeiro livro da *Política*, Aristóteles começa a introduzir a questão da escravatura quando, na abordagem e caracterização do contexto familiar, a mais pequena das células organizativas humanas, começa por referir que para a administração da casa familiar são necessários instrumentos, uns inanimados e outros animados. Neste âmbito, Aristóteles faz a introdução da questão da escravatura da seguinte forma: «(...) o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o

³⁹ Aristóteles, *Política*, 1252 b 10, Lisboa, Ed. Vega, 1998, p. 51.

primeiro de todos os instrumentos. Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua função a nosso mando, ou como que antecipando-se ao que se lhe vai pedir – tal como se afirma das estátuas de Dédalo ou dos tripés de Hefesto acerca dos quais o poeta diz “*movendo-se por si mesmos entram na assembleia dos deuses*”, e se, do mesmo modo os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem a cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos». ⁴⁰ Ora é precisamente de acordo com esta classificação que Aristóteles faz da escravatura que o escravo é considerado como uma propriedade, isto é, como um instrumento de acção, o que tem um significado claramente distinto do estatuto de mero instrumento. A distinção entre propriedade e instrumento é feita por Aristóteles de forma particularmente clara quando refere explicitamente que: “Em qualquer caso, os instrumentos propriamente assim chamados são instrumentos de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de acção.” ⁴¹ Neste sentido, uma vez que o escravo é classificado como sendo uma propriedade, o que faz dele um instrumento de acção e o torna totalmente distinto dos meros instrumentos de produção, Aristóteles toma como passo seguinte uma explicitação da especificidade do estatuto de uma propriedade, referindo a este respeito que “A propriedade é uma parte da família, e a arte de adquirir bens uma parte da administração da casa (...).” ⁴² Desta forma, sendo o escravo uma propriedade e sendo a propriedade uma parte da família, surge-nos aqui um segundo argumento a solidificar a posição de que o pensamento Aristotélico acaba por não veicular nenhuma forma de politização do corpo, até mesmo no contexto da teoria da escravatura por natureza: o escravo, sendo uma propriedade da família, é situado na esfera de posse da família e no âmbito da administração familiar e não na esfera de posse do Estado, nem tão pouco no âmbito da administração da polis, estando por isso fora da esfera política e, portanto, afastado da possibilidade de politização do corpo. Sendo assim, o escravo é situado na esfera de administração da casa familiar (oikos), que em momento nenhum se confunde com a esfera da administração estatal. Aliás, é o próprio Aristóteles quem distingue muito claramente a tarefa de administrar escravos enquanto seu senhor da tarefa de administração da polis enquanto governante quando especificamente refere que: “Resulta manifesto destas considerações que não são a mesma coisa o domínio de um senhor e o do governante e que nem todas as formas de governo são as mesmas, como

⁴⁰*Ibidem*, 1253 b 30 - 1254 a, p. 59.

⁴¹*Ibidem* 1254 a, p. 59.

⁴²*Ibidem* 1253 b 20, p. 59.

alguns dizem. Com efeito, uma das formas de governo exerce-se sobre homens naturalmente livres, a outra sobre escravos. O governo de uma casa é uma monarquia, já que um só governa toda a casa enquanto o governo político é exercido pelos que são livres e iguais.”⁴³

Ora tendo em conta esta distinção entre a administração da casa e a administração da polis, não há confusão possível: o escravo, enquanto propriedade da família é parte integrante na administração da casa, e não da administração estatal, e quando dizemos que ele é uma “parte” da administração da casa é precisamente porque esta se subdivide em função do conjunto de relações que se estabelecem no meio familiar. Neste âmbito, Aristóteles salienta que: «A administração da casa divide-se em tantas partes quantos os membros que formam a própria família que, desde que completa, é constituída por escravos e homens livres. Mas, como temos de investigar cada coisa na sua altura própria, a partir dos elementos mais pequenos; e como as primeiras e mais pequenas partes da família são senhor e escravo, marido e mulher, pai e filhos, teremos de examinar o que é cada uma destas três relações e o que ela deveria ser, a saber: a capacidade de ser senhor, “de ser marido” (não existe termo próprio para a união de um homem com uma mulher) e a capacidade de procriar (que também não possui um nome próprio.»⁴⁴ Ora a partir desta constatação de que o escravo é uma propriedade viva da família onde pertence, solidificamos a constatação de que a teoria da escravatura de Aristóteles não comporta, em momento nenhum, qualquer forma de politização do corpo pois, sendo o escravo pertença da família, ele é inequivocamente situado na esfera da vida biológica e reprodutiva, que, como vimos anteriormente, se circunscreve às quatro paredes da casa sem nunca se misturar com a esfera da política. Como refere Francis Wolff a este respeito “Os escravos, os quais tinham funções sociais variadas, estavam juridicamente excluídos da cidade e o seu modo de vida dependia quase inteiramente do seu mestre.”⁴⁵ Neste sentido, em momento algum podemos reconhecer o escravo como pertença do Estado, já que o facto de a sua vida e funções se confinarem às quatro paredes do lar, célula da vida familiar e, portanto, a-política por excelência, implica que o escravo seja única e exclusivamente uma propriedade do seu senhor, como de resto o próprio Aristóteles faz questão de salientar quando diz que: “O termo ‘propriedade’ emprega-se do mesmo modo que o termo ‘parte’;

⁴³ *Ibidem*, 1255 b 15-21, p. 69.

⁴⁴ *Ibidem*, 1253 b 1-10, p. 57.

⁴⁵ Francis Wolff, *Aristote et la Politique*, Paris, P.U.F., 1991, p. 77.

a parte não é apenas parte de outra coisa mas também lhe pertence inteiramente. Assim também sucede com a propriedade. Do mesmo modo, assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo, mas não lhe pertence, o escravo não é apenas escravo do seu senhor; pertence-lhe inteiramente.”⁴⁶

Estas últimas considerações acerca da exclusividade de pertença do escravo ao seu senhor reforçam a definição do escravo como sendo aquele que, apesar de humano e, enquanto tal, dotado de vida e inscrito na esfera da acção (e não na da mera produção), ele é acima de tudo uma propriedade do seu senhor cujo estatuto e destino foram demarcados por natureza. É o próprio Aristóteles quem explicitamente refere que é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer⁴⁷ e, partindo do pressuposto que existem diversas manifestações da dualidade “governar/ser governado”, o escravo e o seu senhor enquadram-se nesta dualidade justamente na medida em que o escravo nasceu inconfundivelmente marcado por uma superioridade de disposições corporais que o dotam especificamente para a escravatura, mas muito destituído nas qualidades da alma necessitando, por isso, do seu senhor para o governar da mesma forma que qualquer corpo necessita da alma para ser administrado. Na verdade, este princípio segundo o qual em toda e qualquer circunstância deverá ser a alma a governar o corpo apresenta-se-nos como elemento propulsor para a exposição aristotélica do conceito de escravatura por natureza já que, partindo do pressuposto de que “(...) é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afectiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos”⁴⁸, Aristóteles enquadra directamente a relação senhor-escravo nesta dualidade corpo-alma quando explicitamente refere que “Por conseguinte, aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade se dermos crédito às distinções acima referidas.”⁴⁹ Neste sentido, Aristóteles serve-se desta analogia do governo do corpo pela alma e do escravo

⁴⁶ Aristóteles, *Política*, 1254 a 10, Lisboa, Ed. Vega, 1998, p. 61.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 1254 a 20-28, p. 61.

⁴⁸ *Ibidem*, 1254 b 5, p. 63.

⁴⁹ *Ibidem*, 1254 b 15-20, pp. 63-64.

pelo seu senhor para, da forma mais clara possível, introduzir e desenvolver o seu conceito de escravatura por natureza: é que se a natureza dotou o escravo de uma superioridade de disposições corporais, então o seu senhor deverá ser obrigatoriamente a alma que o governa, já que faz parte da natureza do escravo, beneficiado no corpo, pertencer a outrem, que é favorecido na alma, para o governar, uma vez que o escravo apenas participa da razão sem a possuir e, por isso, a sua utilidade mais própria está em fazer uso do corpo, tal como os animais domésticos, sob o comando do seu senhor.

Nesta determinação da escravatura a partir das disposições corporais do escravo, o trabalho da natureza, segundo Aristóteles, não é feito ao acaso e, por isso, ela modela os corpos dos escravos de forma diferente da dos homens livres: “É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos, atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura erecta e tornando-os impróprios para esse género de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão (que se divide em actividades de guerra e de paz).”⁵⁰ Com esta explicitação das diferenças corporais na modelação dos corpos dos escravos e dos homens livres por parte da natureza, Aristóteles apresenta da forma mais acabada o seu conceito de *escravatura por natureza*, visto que se assume de forma totalmente evidente que o critério de distinção entre escravos e homens livres parece depender unicamente da forma como a natureza modela os corpos dos indivíduos. Apesar disso, Aristóteles admite que possam existir excepções nesta modelação dos corpos humanos pela natureza, havendo casos em que possam haver escravos com corpos ou com almas de homem livre. No entanto, a partir da constatação da existência deste tipo de excepções, Aristóteles apenas reforça que para aqueles que nascem efectivamente com corpos de escravo a escravatura é não só a actividade mais adequada como também a mais justa, reforçando ainda que é a natureza que assim o determina com a distinta modelação dos corpos entre homens livres e escravos e, por isso, o critério de determinação da escravatura por natureza parece, segundo Aristóteles, ser o mais apropriado para a determinação da mesma.

Neste âmbito de demarcação da escravatura por natureza enquanto critério por excelência na determinação da distinção entre escravos e homens livres, Aristóteles acaba por tomar um novo rumo argumentativo em ordem a explicitar a superioridade da escravatura determinada por natureza relativamente à escravatura determinada por

⁵⁰*Ibidem*, 1254 b 25-30, p. 65.

convenção, o que nos conduz a um novo argumento que solidifica a tese de que o pensamento aristotélico não apresenta qualquer sugestão de politização da vida biológica. Neste sentido, Aristóteles começa por fazer menção à escravatura por convenção nos seguintes termos: “Dizemos ‘escravatura’ e ‘escravo’ com um duplo sentido: é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores.”⁵¹ Com esta introdução do conceito de escravatura por convenção, Aristóteles acaba desde logo por nos conduzir ao cerne desta forma de escravatura: já não é a natureza que a justifica com a modelação dos corpos mas antes uma determinação legal que estabelece que, em caso de guerra, é legítimo que os vencedores escravizem os seus inimigos derrotados. A partir de uma exploração subsequente das divergências relacionadas com a escravatura por convenção, Aristóteles acaba por demarcar a superioridade da escravatura por natureza relativamente à escravatura por convenção quando refere explicitamente que: “(...) o escravo é como que uma parte animada do seu senhor, uma espécie de parte animada do corpo deste, mas uma parte separada. Por esta razão, existe uma convergência de interesse e amizade recíprocas entre o senhor e o escravo que merecem o respectivo estatuto por natureza. Mas quando não é este o caso, e senhor e escravo o são por convenção e violência, sucede o contrário.”⁵² Ora é precisamente no contexto desta argumentação acerca da superioridade da escravatura por natureza relativamente à escravatura por convenção que podemos patentear um novo argumento comprovativo da a-politização da vida biológica no pensamento aristotélico: a verdade é que Aristóteles deixa particularmente claro que considera a escravatura por convenção, legalmente determinada, como impulsionadora da violência, ao passo que a escravatura por natureza, ao fazer do escravo uma parte da família, é incitadora da amizade recíproca entre senhor e escravo. Neste sentido, Aristóteles parece considerar que, idealmente, a escravatura deve estar fora da esfera jurídico-política, sob pena de a determinação legal de escravos a partir dos despojos de guerra poder conduzir à violência. Ora expulsando a escravatura para fora da esfera jurídico-política, temos que assumir que não pode ser politizado nada que não possa ser jurídico-politicamente controlado e, por isso, se a escravatura está fora desta esfera, ela é, no âmbito do pensamento aristotélico, radicalmente a-política, não representando, por isso, qualquer espécie de tentativa de politização do corpo e da vida biológica.

⁵¹*Ibidem*, 1255a 5, p. 65.

⁵²*Ibidem*, 1255b 10-15, p. 69.

Mais uma vez, a partir desta superiorização da escravatura por natureza relativamente à escravatura por convenção que assenta no argumento segundo o qual a escravatura determinada por natureza estimula a amizade e a consideração entre senhor e escravo, justamente porque o escravo é considerado como parte da família, podemos constatar o intuito aristotélico de distinguir muito claramente o *governo da casa* do *governo da polis*: quando a escravatura é determinada por natureza, o escravo é situado no âmbito do *governo da casa* e não no âmbito de *governo da polis*, sendo esta última forma de governar essencialmente de teor político e superior e a outra de carácter doméstico e inferior. É o próprio Aristóteles quem explicitamente refere que: “Quanto à ciência do senhor consiste em saber servir-se do trabalho dos escravos; ele é senhor não porque adquiriu escravos mas porque sabe utilizá-los. Este ramo do saber, contudo, não tem grande importância ou dignidade, conquanto se saiba como orientar os escravos no desempenho das tarefas que devem executar. Assim, aqueles que não podem ocupar-se pessoalmente deste trabalho, delegam tal tarefa num capataz e dedicam-se à política ou à filosofia.”⁵³ Desta forma, parece-nos particularmente clara a distinção entre o governo da casa e dos escravos e a governação política, sendo esta última uma tarefa mais prestigiante do que a outra.

Ainda relativamente a esta justificação da a-politização da teoria da escravatura aristotélica a partir da sua determinação por meio do critério da natureza e não da convenção, Francis Wolff refere que a teorização aristotélica acerca da escravatura é a-política justamente a partir do momento em que senhor e escravo se distinguem um do outro por natureza, pois sendo a distinção entre eles naturalmente determinada, isso significa que não foi instituída por um qualquer mecanismo político estando, por isso, a política totalmente ausente da teoria da escravatura aristotélica.⁵⁴

Mas a verdade é que neste contexto de fundamentação do teor a-político da teoria da escravatura de Aristóteles podemos ainda encontrar um quarto e último argumento que corrobora todo o nosso sentido argumentativo: toda a teorização aristotélica à volta do seu conceito de escravatura por natureza também não espelha nenhum tipo de politização real do corpo existente na contemporaneidade de Aristóteles, precisamente porque a teoria da escravatura aristotélica é desadequada relativamente à realidade do seu tempo. Neste sentido, são vários os indícios que nos comprovam que existe uma clivagem entre a

⁵³*Ibidem*, 1255 b 31-37, p. 71.

⁵⁴Cf. Francis Wolff, *Op. Cit.*, p. 79.

realidade da escravatura do tempo de Aristóteles e a sua teoria. Em primeiro lugar, se nos debruçarmos, ainda que brevemente, sobre o percurso argumentativo que Aristóteles leva a cabo na *Política*, podemos constatar que predomina o questionamento da essência do escravo antes e acima do questionamento da sua existência, isto é, Aristóteles investiga sobre o que é o escravo antes de averiguar se ele existe tal qual essa mesma essência previamente investigada e descrita. Ora toda esta fuga à investigação acerca da realidade da escravatura do seu tempo constitui um primeiro sinal de que a defesa aristotélica da escravatura por natureza vai em sentido diametralmente oposto às práticas e instituições do seu tempo. O próprio Aristóteles parece ter noção de que aqueles que no seu tempo são denominados como escravos não são necessariamente aqueles que a natureza designou para o serem, e a prova disso é a sua menção às práticas de escravatura por convenção correntes no seu tempo. Por outro lado, se efectivamente as práticas de escravatura determinadas por natureza, isto é, pela ascendência do escravo, podiam até existir a par da sua prática determinada por convenção na contemporaneidade de Aristóteles, a verdade é que mesmo que as funções desempenhadas pelo escravo nunca tenham sido alvo de exploração política, e nisso a teoria de Aristóteles corresponde à realidade, por outro lado, o escravo tal como ele existia na época de Aristóteles não tinha apenas funções ligadas ao trabalho doméstico, mas também no âmbito das manufacturas. Este aspecto, ainda que não ponha em causa a defesa aristotélica de que a esfera de circunscrição do escravo nada tem a ver com a governação política, constitui um aspecto comprovativo de que a existência real da escravatura na contemporaneidade de Aristóteles não restringia as funções do escravo ao âmbito doméstico, o que constitui uma evidente diferença entre a teoria aristotélica da escravatura e as práticas reais desta no seu tempo.

Ora todo este percurso argumentativo com vista à detecção de eventuais medidas de politização do corpo no contexto do pensamento aristotélico e, mais especificamente, no âmbito da sua teoria da escravatura, conduziu-nos à constatação inevitável de que são essencialmente dois os principais fundamentos que nos permitem justificar a ausência de um projecto de politização do corpo no seio da teoria da escravatura de Aristóteles: em primeiro lugar, o âmbito da vida biológica aparece-nos, em contexto aristotélico, apenas confinado às quatro paredes da casa familiar e totalmente fora do âmbito do controlo político da polis, o que inviabiliza toda e qualquer intenção de politização do corpo; em segundo lugar, o próprio escravo é situado precisamente neste contexto doméstico ao qual

se restringe a vida biológica e familiar, pelo que não existe qualquer espécie de sugestão de controlo político da escravatura no âmbito do pensamento aristotélico.

Assim, toda a especulação à volta de uma presumível sugestão de propostas de politização do corpo, tanto no âmbito do pensamento platónico como no âmbito do pensamento aristotélico, levaram-nos à conclusão de que em nenhum destes contextos teóricos se materializa efectivamente um projecto de politização do corpo o que, até agora, nos permite continuar a manter a defesa da tese de que os antigos gregos constituíram um cenário inédito de a-politização do corpo. Mas será que poderemos continuar a defender este ponto de vista depois do contacto, ainda que superficial, com a real estruturação sócio-política dos antigos espartanos no contexto da antiga Grécia? Só uma abordagem mais aprofundada do cenário social e político de Esparta nos permitirá esboçar uma tentativa de resposta a esta questão.

A peculiaridade do cenário sócio-político espartano no contexto de uma aparente multiplicidade de formas de exploração política do corpo

Qualquer olhar superficial direccionado para o funcionamento sócio-político dos antigos espartanos parece proporcionar-nos, pelo menos à partida, a constatação de uma evidente multiplicidade de formas de exploração política do corpo que colocam directamente em causa a nossa teoria acerca da a-politização da vida entre os antigos gregos. O próprio Platão afirma por diversas ocasiões a superioridade das medidas eugénicas postas em prática pelos antigos espartanos e que se constituíram como a principal inspiração para a construção teórica do seu modelo de Estado Perfeito. Já Aristóteles, no contexto do nono capítulo do segundo Livro da *Política*, faz uma análise crítica do funcionamento do regime e da sociedade espartanos sob vários pontos de vista. Mas, para que possamos aferir algo acerca do real contributo do povo espartano no âmbito da apresentação efectiva de um projecto de politização do corpo, há que observar de forma individualizada aqueles que nos parecem ser os principais aspectos problemáticos entre os espartanos no que respeita à sua proposta de um projecto historicamente materializado de gestão política da esfera da vida biológica.

Neste sentido, há que, em primeiro lugar, dar conta da peculiaridade do regime espartano no contexto da Antiga Grécia: a par de Atenas, Esparta foi uma das Cidades-Estado com maior notoriedade na antiguidade grega, contudo, pela sua peculiaridade sob muitos aspectos, Esparta foi alvo de atenção, até no âmbito de concepções políticas da nossa história recente tais como o nazismo, que elogiava o fervor militar do povo espartano, ou mesmo o comunismo, que enalteceu a sua forma de gestão da propriedade pública. No entanto, esta peculiaridade do cenário espartano no contexto da Antiguidade grega parece ter sido uma marca presente desde a sua própria fundação, no século IX a. C., por meio de uma invasão dória, o que desde logo a distinguiu de Atenas devido à ascendência jónia desta última. Ora esta distinção primordial entre a fundação dória de Esparta e a fundação jónia de Atenas fez com que ao longo dos tempos ambas as Cidades-Estado fossem sempre tentando legitimar o afastamento e a diferença irredutível existente entre elas. Historicamente, os dórios deixaram a sua marca enquanto povo guerreiro, o que explica parcialmente o espírito bélico do povo espartano, totalmente oposto ao espírito reflexivo e humanista de Atenas.

Um outro aspecto que influenciou neste carácter militar do povo espartano residia no facto de a sua localização montanhosa a ter tornado escassa em recursos e isso ter impulsionado uma política agressiva e expansionista, com vista a assegurar a sustentabilidade das suas populações. Assim, o cenário de desfavorecimento geográfico de Esparta teve como consequência imediata o seu envolvimento em diversas guerras, por meio das quais os espartanos invadiam os territórios vizinhos, o que ajudou a consolidar o espírito guerreiro que provinha da sua ascendência dória.

Ora foi precisamente a necessidade de dominar e controlar as populações dos territórios que invadia que fez os espartanos delinear uma estratégia que lhes permitisse manter a sua vantagem enquanto entidade invasora: daí o nascimento de todo um projecto de gestão aparentemente política da vida dos espartanos copioso em marcas de uma suposta politização do corpo. Assim, foi também a partir desta necessidade de manutenção da vantagem sobre os territórios adjacentes que se apurou o espírito militarista dos Espartanos, bem como toda a sua organização sócio-política e o seu projecto educacional, enquanto medidas com vista a servir uma necessidade intrínseca: a de formar guerreiros que lhes permitissem alimentar esta política expansionista e militarista. Neste sentido, todo este modelo de gestão intrinsecamente militar foi sempre sendo incrementado, inclusive

por parte de todos os cidadãos, que usufruíam da repartição entre si das terras conquistadas. A verdade é que a estruturação social e política de Esparta parecem não ter tido uma existência própria e auto-justificada, mas assumiram-se apenas como instrumentos necessários e acessórios de um regime intrinsecamente militar. Assim, em termos de estruturação social, os antigos espartanos estratificavam-se em três grupos sociais. O primeiro desses grupos era o dos *homoioi*, ou *esparciatas*, detentores do estatuto de cidadania e os únicos com direitos políticos devendo, por isso, permanecer ao serviço do exército ou dos assuntos públicos, pelo que quem detinha este estatuto teria de obrigatoriamente ter recebido educação espartana (uma preparação para a vida militar), bem como participar e contribuir para a preparação das refeições tomadas em comum pelos cidadãos espartanos. Existiam também na estratificação social espartana os *Periecos*, descendentes dos aqueus, habitantes originais dos territórios espartanos antes das invasões dórias, e que não detinham quaisquer direitos políticos, apesar de pagarem impostos e de estarem obrigados à participação nas guerras, mesmo não tendo recebido a educação guerreira dos cidadãos. Finalmente, o terceiro estrato social espartano era o dos escravos, denominados por *hilotas*, e que trabalhavam nos campos, tendo por obrigação entregar metade das colheitas ao cidadão detentor das terras que cultivavam.

Ora toda esta estruturação social parece desde já evidenciar um dado curioso no contexto de todo o cenário peculiar apresentado pelos espartanos: os detentores da cidadania eram os dórios invasores e os seus descendentes, pelo que não é de surpreender que o conceito de cidadania espartano fosse fundamentalmente de índole militar, e não tanto de índole cívica como o dos atenienses, facto que reafirma efectivamente a singularidade espartana por comparação ao restante panorama da antiguidade grega.

No âmbito da gestão e organização política espartana, também ela ao serviço de fins exclusivamente militares, mais uma vez podemos constatar marcas de peculiaridade, começando pelo facto de Esparta ter sido governada em regime de *diarquia*, ou seja, a governação era feita em simultâneo por dois reis que possuíam atribuições militares e sacerdotais. Mas, esta repartição difusa do poder político não era apenas visível nesta governação diárquica como também através de outras disseminações do poder em diversos órgãos que, em muitas das vezes, exerciam funções mais decisivas para a organização quotidiana dos espartanos que as dos próprios reis que, como já foi referido, se restringiam ao âmbito militar e sacerdotal. Neste sentido, para além dos reis, a organização política

espartana era composta pela *Apela*, uma assembleia constituída por todos os cidadãos que reunia apenas uma vez por mês para decidir sobre questões de política externa, eleger membros para outras assembleias e aprovar ou rejeitar leis, ainda que sem as discutirem. Outra das assembleias constituintes do modelo de gestão política dos espartanos era a *Gerúsia* ou *Conselho dos Anciãos*, constituída por trinta elementos (vinte e oito espartanos eleitos vitaliciamente e os dois reis) cujas funções passavam por elaborar os projectos de lei a apresentar na *Apela*, mas também por tarefas de supervisão administrativa, bem como funções judiciais, já que funcionava também como um tribunal supremo. Contudo, a autoridade mais poderosa neste esquema político espartano não era nenhuma das mencionadas até agora mas antes aquela que se designava por *Eforato*. O *Conselho dos Éforos* era constituído por cinco elementos eleitos anualmente e que detinham uma autoridade muito mais poderosa que a dos próprios reis. Na verdade, podemos dizer que, em rigor, eram os *Éforos* os verdadeiros chefes do governo espartano, já que presidiam à *Apela* e à *Gerúsia*, davam ordens de mobilização para a guerra, controlavam a vida social e económica da cidade, assim como a esfera educacional; para além disso, tinham ainda o poder de veto relativamente aos projectos de lei, fiscalizavam as próprias actividades dos reis e detinham poderes judiciais, tendo autoridade para banir estrangeiros ou executar os *Periecos* sem necessidade de julgamento.

Ora uma vez expostas as principais linhas do modelo de gestão político dos antigos espartanos, há que avaliar as suas eventuais implicações no âmbito da proposta de um eventual projecto de politização do corpo. Assim, há que desde já reafirmar que o funcionamento político espartano era marcado por uma clara disseminação do poder em diversos órgãos, não havendo uma qualquer centralização do poder numa única pessoa ou órgão, mas antes numa pluralidade deles, que eram ainda internamente constituídos por diversos elementos. Ora, como veremos, esta estruturação e distribuição disseminada do poder tem desde já implicações na nossa tentativa de leitura de um projecto de politização do corpo no cenário espartano. A objectar a esta nossa constatação acerca da disseminação do poder entre os espartanos poderá estar o facto de, efectivamente, as funções mais importantes ao nível político terem sido atribuídas ao *Eforato*. No entanto, há que ter em conta que os membros deste organismo apenas eram eleitos para exercerem funções por um ano, marcando o funcionamento deste órgão por uma excessiva rotatividade de membros devido a esta curta permanência no poder por parte dos mesmos *Éforos*. Mas,

para além desta evidente disseminação do poder de maneira geral e da excessiva rotatividade dos membros do *Eforato* em particular, há ainda que salientar que os próprios *Éforos* tinham de repartir algumas funções com outras assembleias: por exemplo, no campo jurídico-legal, a *Gerúsia* preparava as propostas de lei, a *Apela* aprovava-as ou rejeitava-as e o *Eforato* tinha o poder de veto sobre as mesmas. Neste sentido, podemos inclusive falar numa tripla disseminação do poder: uma forma de dispersão patente na pluralidade de órgãos, outra visível no facto de um mesmo tipo de funções, como o caso das judiciais, serem exercidas de forma transversal por diversos órgãos e, finalmente, uma última forma de disseminação visível no facto de cada um dos órgãos constitutivos do poder ser composto por diversos membros, alguns com funções eminentemente transitórias. Assim, se à partida o *Eforato* espartano parecia centralizar em si a quase exclusividade das funções mais importantes, também este aspecto parece ser posto em causa se tivermos em consideração que este órgão, o principal agente político no modelo espartano, não contava sequer com a presença dos reis, não fazia propostas de lei nem as aprovava e apenas tinha os mesmos membros durante um ano.

Ora num contexto deste tipo, politicamente marcado pela dispersão na execução do poder, bem como por uma evidente transitoriedade e alguma limitação de funções por parte do seu principal órgão, o *Eforato*, tudo parecia contribuir para um exercício do poder político fundamentalmente marcado pela descentralização e instabilidade, para além de ter estado inequivocamente submetido ao militarismo, pois esse sim, e não a política em si, assumiu-se como a marca fundamental do povo espartano. Desta forma, todo este retrato do modelo de gestão política dos espartanos parece desde já evidenciar-nos que, num contexto como este, seria muito difícil pôr em marcha um projecto rigoroso de politização do corpo, quando não havia centralização e estabilidade interna suficientes no modelo de gestão política em vigor. Assim, ainda que os espartanos tenham evidenciado marcas e práticas concretas que pareciam denotar medidas de politização do corpo, há que desde já questionar se efectivamente estamos a lidar com medidas conducentes a uma politização do corpo, ou antes com provas de uma gestão militar do mesmo, cujos principais intuítos nem sequer eram de inspiração propriamente política. É da resposta a esta questão que vai depender a identificação ou o afastamento dos espartanos como marco de politização do corpo.

Mas, para que possamos responder a esta questão sobre a inspiração política ou militar das medidas eugénicas dos antigos espartanos, há que, em primeiro lugar, aprofundar um pouco mais concretamente a nossa investigação acerca destas práticas evidentemente manipuladoras do corpo e da vida, a começar pelo modelo de educação vigente na antiga Esparta, que parece apresentar-se, por excelência, como um instrumento ao serviço da eugenia. A verdade é que a educação espartana apresentava, efectivamente, a peculiaridade de estar concentrada nas mãos do Estado e de ser uma responsabilidade obrigatória do governo. Mas o mais curioso é que este modelo de educação dos espartanos em nada se confundia com o modelo ateniense, uma vez que o sentido cívico-formativo dos atenienses foi substituído, pelos espartanos, por um sentido militar, já que toda a educação espartana estava exclusivamente orientada para a intervenção na guerra e a manutenção da segurança da cidade, sendo por isso absolutamente centralizada na preparação física com vista à obtenção de bons soldados. Este modelo de educação centrava-se, então, completamente em treinos físicos e não na preparação intelectual e cívica típica do modelo de educação dos atenienses. Neste sentido, o protótipo espartano de educação estatal, com fins única e exclusivamente militares, pressupunha que cada espartano pertencia ao Estado desde o nascimento até à morte. Desta forma, e tendo em conta que toda a preparação educacional espartana tinha como única finalidade a obtenção de bons guerreiros, é precisamente neste contexto que temos de perspectivar as medidas de carácter eugénico do povo espartano: todos os recém-nascidos eram examinados por um conselho de anciãos que ordenava a eliminação dos que fossem portadores de deficiência física ou mental, ou que não fossem suficientemente robustos. Mas, desde já, há que questionar qual a verdadeira natureza e proveniência destas medidas inequivocamente eugénicas. Assim, se tivermos em conta que elas tinham como pano de fundo um enquadramento num modelo educativo exclusivamente posto ao serviço de fins militares, talvez estas práticas não tenham sido denunciadoras da existência de um qualquer projecto de politização da vida, mas antes de uma forma de gestão militar do corpo, e a prova disso era que só se eliminavam as crianças inaptas porque havia que garantir que os soldados fossem obrigatoriamente robustos e, por isso, nem eles nem as suas mães ou pais poderiam apresentar qualquer defeito genético, daí que o controlo fosse total, para que não se comprometesse a qualidade militar dos soldados espartanos. Neste sentido, não parece ter sido efectuada entre os espartanos uma apropriação e gestão política da vida biológica, mas

antes uma gestão de carácter “estatal-militar” dos corpos dos espartanos que começava com a triagem feita logo a seguir ao nascimento e da qual resultava a eliminação das crianças fisicamente deformadas ou debilitadas, para que só fossem mantidos aqueles que pudessem constituir no futuro soldados bons e resistentes. Esta triagem feita à nascença entre crianças robustas e crianças fisicamente débeis é-nos descrita de forma particularmente clara por Plutarco quando relata o seguinte: “Quando uma criança nascia, o pai não tinha direito de criá-la: devia levá-la a um lugar chamado *lesche*. Lá sentavam-se os Anciãos da tribo. Eles examinavam o bebé. Se o achavam bem encorpado e robusto, deixavam-no. Se era mal nascido e defeituoso, deitavam-no [de um penhasco]. Julgavam que era melhor, para ele mesmo e para a cidade não deixar viver um ente que, desde o nascimento, não estava destinado a ser forte e saudável [...]”.⁵⁵

Esta gestão militar dos corpos, com início desde o nascimento, conhecia um novo avanço fundamental entre os espartanos a partir dos sete anos de idade, momento em que ficava completamente apropriada a educação do indivíduo por parte do Estado, já que os pais entregavam os seus filhos ao total cuidado estatal, passando as crianças a viver em pequenos grupos, acompanhados por professores na realização de exercícios de treino com armas e de tácticas de formação, no contexto de um modelo de vida globalmente marcado pela austeridade. Este, como os outros dois ciclos de preparação educacional que ia até aos vinte anos, eram sempre acompanhados de castigos corporais muito severos, envolvendo situações de escassez de roupa e de comida que as crianças e jovens espartanos teriam de contornar através da sua destreza. Curiosamente, este modelo de educação com práticas inequivocamente eugénicas cultivava única e exclusivamente o carácter atlético e militar dos jovens, futuros guerreiros, ao passo que o modelo idealista de educação de Platão, também ele com medidas baseadas na eugenia, já apresentava uma forte tendência para o cultivo do intelecto, sendo este um dos aspectos que comprova a proveniência fundamentalmente militar, e não tanto política, destas medidas de gestão do corpo entre os espartanos. Plutarco dá-nos conta do menosprezo do lado intelectual em benefício da militarização na educação dos espartanos quando refere explicitamente que estes “Ensinavam a ler e escrever apenas o estritamente necessário. O resto da educação visava acostumá-los à obediência, torná-los duros à adversidade e fazê-los vencer no combate.”⁵⁶

⁵⁵ Plutarco, *A Vida de Licurgo*, apud Jaime Pinsky, *100 textos de História Antiga*, S. Paulo, Contexto, 2006, p. 108.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 109.

Esta “militarização” da educação e do próprio corpo era de tal ordem totalizante que não se restringia apenas aos futuros guerreiros mas também se estendia às próprias mulheres que recebiam uma educação física comparável à dos jovens do sexo masculino pois isso era, segundo os espartanos, de extrema utilidade para que, no futuro, pudessem dar à luz espartanos saudáveis.

Ora todo este retrato até agora traçado do funcionamento sócio-político, educacional e cívico dos espartanos parece já sugerir-nos que, em rigor, não estamos perante um projecto de politização do corpo, mas antes perante um projecto de gestão intrinsecamente militar do mesmo. A verdade é que tanto a estruturação social como a estruturação política, assim como os modelos de cidadania e educação vigentes entre os espartanos estavam todos eles inteiramente postos ao serviço do militarismo. Assim, entre os espartanos, ter socialmente o estatuto de cidadão era ter essencialmente como dever a participação na guerra, e por isso a cidadania era reservada apenas para os indivíduos de origem dória, os descendentes dos guerreiros invasores fundadores de Esparta. Por outro lado, também a política estava completamente agregada e orientada para o desempenho de funções militares, e não tanto intrinsecamente políticas, para além de, como já foi anteriormente referido, a evidente disseminação do poder espartano em muitos órgãos, compostos por diversos elementos e desempenhando transversalmente diversas funções, ser totalmente incompatível com um projecto estatalmente dirigido de politização do corpo. Depois, o próprio modelo de educação vigente entre os espartanos estava única e exclusivamente posto ao serviço da preparação militar e não ao serviço da vida cívica e política, como estava entre os atenienses. Contudo, para além destes argumentos, podemos continuar a nossa fundamentação da origem a-política do eugenismo espartano a partir da exploração de outros indícios que ajudam a solidificar este nosso sentido argumentativo.

Em primeiro lugar, há que destacar que, tal como já foi sugerido anteriormente, os espartanos distinguiam-se premeditadamente dos demais gregos, tanto na organização sócio-política, como no modelo cívico e educacional, e até mesmo no espírito marcadamente xenófobo que lhes é historicamente reconhecido. Para além de tudo isto, há ainda que salientar que Esparta não exerceu qualquer influência no campo das especulações filosóficas, o que a tornava também diferente num outro aspecto: o inteiro menosprezo do lado intelectual fazia com que todo o seu modelo educacional fosse única e exclusivamente direccionado para a obtenção da perfeição corporal, sendo este um

protótipo de educação completamente inédito entre os demais povos gregos, sobretudo os atenienses. A juntar a este conjunto de diferenças dos espartanos estava, inclusive, a própria aparência grandiosa dos seus soldados que está historicamente documentada como sendo absolutamente discrepante relativamente à dos demais gregos. Ora um contexto de excepção como este em que, sob vários aspectos, os espartanos marcavam a diferença entre os gregos, indicia que mesmo que houvesse em Esparta algum projecto conducente a uma gestão política do corpo, este seria uma excepção e não a regra entre os povos gregos. Mas, a análise encetada até ao momento comprovou-nos precisamente o contrário, isto é, que as medidas de carácter eugénico dos espartanos têm uma origem militar e não tanto política.

Um outro indício que nos ajuda a solidificar o carácter a-político da eugenia espartana, desta vez tornando a dúvida ainda mais radical e agora no que respeita à própria veracidade dos relatos das práticas eugénicas existentes em Esparta, reside ainda no facto de muitas das descrições dos espartanos que constam nos escritos de alguns autores conhecidos apresentarem a forte possibilidade de não serem relatos verdadeiros, como o próprio Werner Jaeger reconhece quando refere explicitamente que: «O nosso testemunho principal, a *Constituição dos Lacedemónios* de Xenofonte, é fruto do romantismo meio filosófico meio político do século IV a. C., o qual via no Estado espartano uma espécie de revelação política primordial. (...) Ao avaliar estes testemunhos é preciso ter presente que eles brotaram da reacção consciente ou inconsciente contra a moderna cultura do século IV. Na feliz situação da antiga Esparta viam, muitas vezes de maneira anacrónica, o triunfo sobre os vícios do seu próprio tempo e a solução para problemas que, na realidade, não existiam para o «sábio Licurgo». Antes de mais nada, é impossível determinar com precisão a antiguidade da organização da Esparta do tempo de Xenofonte e Agesilau. A única garantia da sua origem antiga é a reputação de rígido conservadorismo que fez dos Lacedemónios o ideal de todos os aristocratas e a abominação dos democratas do mundo inteiro.»⁵⁷ Ora tendo em conta o facto de grande parte destes relatos escritos acerca da organização sócio-política dos espartanos estarem influenciados por uma visão heróica e idílica deste povo enquanto representantes de um paradigma político perfeito e oposto ao cenário contemporâneo de quem escreveu esses relatos, há que ter em conta que a veracidade da descrição de todas as medidas de carácter eugénico que nos são fornecidas pode estar comprometida por este preconceito acerca da superioridade política dos antigos

⁵⁷ Werner Jaeger, *Paideia: a Formação do Homem Grego*, Lisboa, Editorial Aster, [s.d.], p. 101.

espartanos. É à luz desta mesma constatação que temos de problematizar, por exemplo, a fiabilidade da imagem dos espartanos que nos é transmitida através dos escritos platónicos, bem como as eventuais influências que este relato romantizado dos espartanos poderá ter desempenhado na concepção do modelo de Estado Perfeito de Platão. Neste sentido, este poderá ser um indício poderoso de que a descrição que nos é transmitida por parte de algumas fontes relativamente às práticas de eugenia espartanas poderão estar incrementadas e deturpadas por esta mesma visão idealizada da superioridade espartana, que originou relatos cujo único intuito seria o de reagir contra um determinado contexto sócio-político contemporâneo daqueles que redigiram esses mesmos relatos.

Nesta tentativa de filiar a eugenia espartana no âmbito de uma gestão militar do corpo e de a exceptuar enquanto representativa de um projecto de politização do corpo há ainda outros aspectos cuja exploração poderá dar um contributo significativo para o nosso percurso argumentativo. Um desses aspectos prende-se, sem dúvida, com a própria raiz da legislação espartana. Ora acontece que a lei escrita de Esparta, designada como *rhetra*, remete para um sentido etimológico correlacionado com o verbo “dizer”, o que parece apontar para a sua forma de transmissão oral inicial. Neste sentido, tendo em conta que esta legislação teve como primeira via de transmissão a oralidade, antes de ter sido fixada por escrito, isto significa que quando Licurgo redigiu a legislação espartana apenas se limitou a transformar em leis os costumes pré-existentes. Como nos refere novamente Werner Jaeger, “Esta pretensa legislação é o contrário do que os Gregos costumavam entender por legislação. Não é uma compilação de leis particularizadas, civis e públicas, mas sim o *nomos*, no sentido original da palavra: uma tradição oral válida, da qual apenas algumas leis fundamentais e solenes – as *rhetra* – foram fixadas por escrito.”⁵⁸ Sendo assim, a legislação espartana, fruto da sua vertente de transmissão oral, traduzia nas suas disposições as vontades e expectativas dos seus populares. Ora justamente nesta medida, não seria coerente que os populares politizassem os seus próprios corpos uma vez que um processo de politização do corpo neste contexto em que a lei emana de uma tradição oral tradutora das vontades e expectativas do próprio povo pressuporia que tivesse sido este último simultaneamente o autor e o destinatário dos mecanismos de politização do corpo a que estaria sujeito. Ora esta coincidência entre “entidade politizadora” e “entidade politizada” parece, mais uma vez, inviabilizar a perspetivação de um verdadeiro processo

⁵⁸*Ibidem*, p. 103.

de politização do corpo entre os espartanos. Neste sentido, há que reconhecer que a orientação do Estado espartano e a da sua Constituição enquanto resultado da tradição oral e da vontade popular se materializaram numa tentativa de consolidar um sistema jurídico que tinha como único intuito propiciar a manutenção de uma formidável máquina de guerra, daí a maior parte das normas compostas por Licurgo estarem relacionadas com a guerra, o que nos comprova dois aspectos fundamentais. Assim, em primeiro lugar, se essa legislação transmite, efectivamente, a vontade dos espartanos, temos a prova de que estes pretendiam fazer face ao seu espírito expansionista e guerreiro incrementando cada vez mais a sua organização militar para minimizar a sua sensação contínua de medo causado pela necessidade de defesa. Em segundo lugar, há que ter em conta a evidência de que se a legislação espartana é fundamentalmente de teor militar, então, todas as medidas eugénicas nela previstas estão, efectivamente, ao serviço de uma gestão militar do corpo e não da sua politização. Neste sentido, parece-nos cabalmente comprovada a tese da a-politização da eugenia espartana que nos propusemos comprovar. Assim, há que reconhecer, efectivamente, que Esparta deixou a sua marca na história política como arauto de um regime oligárquico (totalmente contrário ao espírito democrático ateniense) que assumiu a figura de um autoritarismo que usou como um dos seus instrumentos fundamentais a gestão militar do corpo dos indivíduos para levar a cabo uma política militarista de teor expansionista e agressivo para com as cidades vizinhas. Desta forma, enquanto Atenas se afirmou como cidade que deixou para a história o legado da filosofia, da erudição e da política enquanto sinónimo do desempenho de tarefas cívicas, já Esparta deixou como marca uma imagem de militarismo quase cego, marcado pelo ataque das outras cidades e defesa dos territórios conquistados para manter uma suposta vantagem sobre os outros, tendo-se refugiado num isolacionismo cujo único legado que deixou para a história se materializou no negativismo de um espírito etnocentrista, negando toda e qualquer forma de diálogo ou intervenção externa nos seus próprios assuntos, com receio de que o contacto com ideias inovadoras se pudesse tornar subversivo para o seu carácter militarista auto-centrado e desde cedo incutido através de um sistema educativo também ele militarizado e totalizante. Nesta medida, e contrariamente a Atenas, Esparta nunca se assumiu como digna representante da cultura grega tal como nós a conhecemos contemporaneamente, tendo-se antes assumido historicamente como um cenário sem paridade no contexto da

Velha Hélade, e onde imperou uma militarização totalizante que assumiu todo o protagonismo e impossibilitou um verdadeiro processo de politização do corpo.

Considerações finais acerca do cenário inédito de a-politização do corpo existente entre os Antigos Gregos

Toda a análise do cenário histórico-filosófico da antiga Grécia parece ter-nos conduzido a uma inegável confirmação da tese inicial de que entre os gregos vigorou um cenário inédito em que o corpo e a vida biológica não foram ainda sujeitos ao processo histórico de politização do corpo.

Neste sentido, se o pensamento platónico pareceu, inicialmente, através da sua proposta de um modelo de Estado Perfeito, aparentemente assente num projecto de politização do corpo, uma análise mais aprofundada do mesmo conduziu-nos à constatação do carácter meramente idealista deste projecto, que nunca materializou as suas propostas largamente baseadas em medidas eugénicas em nenhum cenário político concreto.

Já a nossa análise no sentido de avaliar a eventual contribuição da teoria da escravatura de Aristóteles enquanto sugestiva de um projecto de politização do corpo conduziu-nos à constatação de que o pensamento aristotélico inviabiliza toda e qualquer forma de politização da vida justamente a partir do momento em que circunscreve o corpo e a vida biológica à esfera do *oikos* familiar, sem nunca transpor estes limites para integrar a esfera da polis. Neste sentido, se o escravo pertence à casa familiar, é excluído da polis e de toda e qualquer forma de politização do corpo, já que pertence a um domínio totalmente erradicado de qualquer marca de politicidade.

Finalmente, a nossa análise conduziu-nos à constatação final de que nem Atenas nem Esparta, apesar das aparências deste último caso, constituíram cenários onde se tivessem verificado formas práticas de politização do corpo, até porque assentavam em regimes políticos que não permitiam uma distinção clara entre aqueles que exerciam o poder político e aqueles sobre o qual ele era exercido: tanto a democracia ateniense como a oligarquia espartana funcionaram de forma descentralizada e disseminada no que respeita ao exercício do poder, havendo uma coincidência inevitável entre os autores e os destinatários de toda e qualquer resolução política e legal, o que inviabilizaria o surgimento de um verdadeiro processo de politização do corpo.

Assim, temos de concluir que, apesar de os antigos gregos já terem entendido teoricamente a política como gestão de corpos, e podemos constatar diversas provas disso, sobretudo no seio do pensamento platónico, eles não materializaram formas concretas e práticas de politização do corpo, até porque entre eles a vida natural e biológica era restrita à esfera da casa e ao âmbito reprodutivo, que era um contexto radicalmente a-político, uma vez que se situava fora do âmbito de governação da polis.

Neste sentido, a partir da nossa distinção inicial entre *bios* e *zôê*, podemos continuar a defender a tese que inaugurou o primeiro capítulo desta dissertação e segundo a qual os antigos gregos apresentaram um cenário inédito e irrepetível de “a-politização” da vida e do corpo biológico: nem a análise do pensamento platónico, nem a do pensamento aristotélico, nem mesmo o próprio estudo detalhado do contexto sócio-político espartano levaram à destruição desta tese.

Desta forma, para que possamos falar com rigor em politização do corpo, é necessário avançar até à Modernidade, onde pensadores como Descartes e La Mettrie inauguraram um processo sem o qual não podemos falar em gestão política da vida: tratou-se do *processo de objectivação do corpo* que, ao fazer deste último um objecto de manipulação e de estudo, veio posteriormente torná-lo em objecto de politização. Só após este processo de objectivação do corpo se pode falar na sua politização e, tendo em conta que ele foi muito posterior aos antigos gregos, isso reafirma a nossa tese inicial de que não houve entre eles qualquer forma concreta e prática de gestão política da vida biológica e do corpo, uma vez que a política grega é prévia a esta nova forma de perspectivar a instância corporal que teve o seu início no século XVII, onde se principiou o esboçar de um cenário em que começaram a reunir-se um conjunto de condições significativas que alicerçaram o processo histórico da gestão política da vida biológica.

CAPÍTULO II

O PERÍODO MODERNO: DO PARADIGMA DO CÁLCULO AO INÍCIO DA POLITIZAÇÃO DA VIDA

O decurso do capítulo anterior conduziu-nos, por um lado, à afirmação e fundamentação da tese de uma “a-politização” da vida biológica e do corpo entre os gregos e, por outro lado, evidenciou, na etapa final, uma identificação do período moderno como marco histórico do início da politização da vida e do corpo, alegação esta que o presente capítulo se propõe fundamentar. Mas, para que possamos justificar adequadamente a Modernidade enquanto época inauguradora da politização da vida e do corpo, há que primeiro fundamentar porque é que este começo da politização do corpo não é demarcado historicamente antes, ainda no período medieval.

Michel Foucault responde muito claramente a esta questão quando refere explicitamente o seguinte: “Quando o Império Romano se cristalizou na época de Constantino, o Estado, pela primeira vez na história do mundo mediterrâneo, tomou a seu encargo a tarefa de cuidar das almas. O Estado Cristão não só devia cumprir as funções tradicionais do império, mas também permitir que as almas conquistassem a sua salvação, mesmo que fosse preciso forçá-las a isso. Assim, a alma passou a ser um dos objectivos da intervenção do Estado. Todas as grandes teocracias, desde Constantino até às teocracias mistas do século XVIII na Europa, foram regimes políticos em que a salvação das almas constituía um dos objectivos principais.”¹ Ora se o problema que este trabalho de dissertação pretende explorar é o da politização do corpo, isto é, o problema da sujeição do corpo e da vida no seu sentido biológico aos mecanismos de controlo do Estado, não faria sentido que se localizasse o nascimento da politização do corpo numa época em que o centro da preocupação dos Estados, as grandes teocracias, era a salvação da alma. É por isso que, tendo como pressuposto que o período medieval foi intrinsecamente marcado pela vivência da espiritualidade e que os Estados, assumindo na sua significativa maioria a figura de teocracias, centraram as suas atenções sobre a alma e não sobre o corpo, então é legítimo que o nascimento da politização do corpo não seja situado neste período mas, evidentemente, num período onde o principal enfoque deixou precisamente de ser a alma,

¹ Michel Foucault, “Crisis de la medicina o de la antimedicina?” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 346.

parte espiritual do indivíduo, para passar a ser o corpo enquanto matéria visível, dotada de extensão e, por isso, elemento manipulável e susceptível de uma intervenção directa por parte do poder político. Ora o período que preenche todos estes últimos requisitos foi precisamente a Modernidade, tendo em conta que esta se assumiu historicamente como a época em que nasceu a noção de “*corpo-objecto*”, isto é, o corpo enquanto realidade “objectivável”, transformado num puro objecto, e enquanto instância de manipulação e de intervenção experimental.

Mas, neste sentido, que factos históricos poderão explicar que a Idade Média não tenha possibilitado esta transformação do corpo em objecto de estudo e de manipulação? A resposta a esta questão vem exigir um exame mais aprofundado da época medieval e das especificidades que vêm fundamentar historicamente este período como uma era de supremacia da realidade espiritual relativamente à corporal, colocando simultaneamente o corpo como centro de uma tensão fundamental entre a glorificação e a mortificação, o que impediu a sua constituição como objecto e, com isso, travou o processo de objectivação do corpo, que viria a ser a base fundamental do processo de politização do mesmo.

1. Da glorificação à mortificação e ao tabu, ou porque a Idade Média não politizou o corpo

“Na Idade Média, o corpo em si não existe. Está sempre tomado pela alma. Ora a salvação desta é predominante. Portanto, a medicina começa por ser uma medicina da alma que passa para o corpo sem nunca se reduzir a este.”²

Jacques Le Goff e Nicholas Truong

Considerando que se pretende examinar o lugar do corpo na época medieval, há que atender a alguns dados históricos fundamentais sobre o protótipo de Homem que constituía o centro dos interesses nesta época. Sendo assim, é do conhecimento comum que a Idade Média é representativa de uma concepção da história enquanto história desencarnada,

² Jacques Le Goff e Nicholas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p. 101.

tendo em conta que se interessava por um protótipo de homem sem corpo e entre os quais se contavam as categorias dos santos, dos reis e até dos próprios guerreiros que, se não tinham o centro das suas actividades na vida espiritual, eram desapossados da sua carne por uma qualquer imposição da época que retirava a centralidade ao corpo, interpretando-o como símbolo ou representação de determinados valores espirituais a promover.

Mas, para além deste fenómeno de deslocação de todos os enfoques do corpo para o espírito, a Idade Média tornou o corpo naquilo que foi uma das suas características fundamentais enquanto época: um período histórico substancialmente marcado pela existência das mais diversas tensões, no contexto das quais o corpo se assume como cenário de destaque. Como nos referem Jacques Le Goff e Nicholas Truong, “A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: tensão entre Deus e o Homem, tensão entre o Homem e a mulher, tensão entre a cidade e o campo, tensão entre o topo e a base, tensão entre a riqueza e a pobreza, tensão entre a razão e a fé, tensão entre a violência e a paz. Mas uma das principais é a tensão que existe entre o corpo e a alma. E mais ainda no interior do próprio corpo.”³

Esta tensão na qual o corpo se assume como protagonista situa-se entre a necessidade premente de mortificação corporal mas, paradoxalmente, também na necessidade de glorificar o corpo. Como referem novamente Jacques Le Goff e Nicholas Truong: “Por um lado, a ideologia do Cristianismo feito religião de Estado reprime o corpo, por outro, com a encarnação de Deus no corpo de Cristo, faz do corpo humano «tabernáculo do Espírito Santo.» Por um lado a Quaresma abate-se sobre a vida quotidiana do homem medieval, por outro o Carnaval explode com os seus excessos.”⁴ A questão que agora se coloca face a este binómio que situa o corpo entre a glorificação e a mortificação é se esta forma paradoxal de considerar e de gerir o corpo na Idade Média possibilitou historicamente alguma forma de politização do mesmo. Mas, para que possamos aferir de forma segura alguma resposta para esta questão, torna-se necessário que antes abordemos, em todas as suas nuances, como se materializou em práticas concretas esta ambição aporética de castigar e de exaltar simultaneamente a instância corporal no período medieval.

Neste sentido, qualquer leitura superficial sobre o estatuto do corpo na Idade Média evidencia-nos que o modelo humano medieval defende uma mortificação do corpo,

³*Ibidem*, p. 7.

⁴*Ibidem*, p. 26.

essencialmente a partir das célebres palavras do Papa Gregório Magno que, desde logo no limiar desta época, qualifica o corpo como uma “abominável vestimenta da alma”, convidando os medievais a desprezarem o corpo, a condená-lo e a humilhá-lo, tendo em conta que a salvação dos cristãos passa pela obrigatoriedade da penitência corporal, da qual o monge é o mais digno representante quando usa o cilício na sua carne para se auto-martirizar. Para seguir o modelo do monge, todos os cristãos são implícita e explicitamente convidados a porem em prática as mais diversas formas de abstinência e continência e a evitar a gula e a luxúria enquanto pecados corporais considerados como capitais. A aliar a esta filosofia genérica de incitação ao desprezo e ao castigo da instância corporal vem um acontecimento com um impacto inigualável não só na era medieval como em todas as épocas que virão: trata-se da reinterpretação do pecado original que, a partir da sua configuração mais genuína no Livro do *Gênesis*, era assumido como um pecado de orgulho e de desafio do homem para com Deus e que agora os medievais, na esteira de Santo Agostinho, reinterpretam como pecado sexual, precisamente porque em termos simbólicos era mais fácil a Igreja convencer os seus fiéis de que a maçã de Adão e Eva era a cópula do que o conhecimento. Ora tendo sido, para os cristãos, o pecado original a fonte de toda a infelicidade humana devido à expulsão do Paraíso, e se agora o pecado original é reconfigurado como pecado sexual, este acontecimento coloca o corpo como sendo o grande derrotado desta nova versão do pecado original entendido enquanto pecado sexual, fundando com isso toda uma moral negativa acerca do corpo e da sexualidade que vai ter um impacto sem precedentes em toda a história humana. Desde logo, o primeiro homem e a primeira mulher são condenados, graças a ele, a toda uma série de sofrimentos físicos e compelidos para esconder a sua própria nudez; são condenados ao trabalho manual (no caso do homem) e ao doloroso trabalho de parto (no caso da mulher), ou seja, se o pecado é corporal também os castigos devem ser corporais, infligindo a dor no corpo. Assim, podemos dizer que a qualificação do Papa Gregório Magno do corpo enquanto “abominável vestimenta da alma”, a par da reinterpretação Agostiniana do pecado original como pecado sexual, constituem os dois acontecimentos fundadores que, na Idade Média, inauguraram toda uma moral de negatividade associada ao corpo, que culmina com a imposição de práticas de castigo e de penitência corporal pela parte da Igreja aos seus fiéis.

O extremo oposto desta ideologia de mortificação corporal fundada no período medieval vem a ser, como já foi referido, toda uma ideologia paradoxal de glorificação do

corpo, essencialmente devido à encarnação de Cristo que vem fundar a crença numa ressurreição final dos corpos: precisamente porque Cristo vem dar o seu corpo em sacrifício da Humanidade, tendo depois vencido a morte através da ressurreição, isso vem justificar a crença numa ressurreição dos corpos no final dos tempos, em que os corpos dos pecadores vão sofrer no Inferno e os corpos dos virtuosos, aliás, os seus novos corpos gloriosos, irão viver em festa no Paraíso, com um usufruto pleno dos cinco sentidos: “(...) a vista na plenitude da visão de Deus e da luz celeste, o olfacto no perfume das flores, o ouvido na música dos coros angelicais, o paladar no sabor dos alimentos celestes e o tacto no contacto com o ar quintessencial do céu.”⁵

Mas há desde já que destacar um dado curioso relativamente a esta glorificação do corpo operada durante o período medieval: se a mortificação do corpo conduz a práticas concretas de castigo corporal, a sua paradoxal glorificação não conduz, em momento nenhum, a práticas de prazer ou de regozijo para o corpo. Aliás, o corpo só é glorificado (pela ressurreição) porque antes foi mortificado na cruz. Isto significa que neste paradoxo entre a glorificação e a mortificação é esta última que assume a maior das importâncias, o que vem ao encontro de toda a ideologia de desprezo pela instância corporal fundada na era medieval. Ainda assim, e mesmo que a mortificação predomine sobre a glorificação, ambas coexistem na Idade Média, tornando então o corpo num lugar de paradoxo, à semelhança do próprio corpo de Cristo simultaneamente martirizado (na cruz) e glorificado (na ressurreição), dualidade que inspira os novos heróis medievais, os santos, que se assumem como mártires dos seus próprios corpos.

Mas, afinal, entre o corpo como “abominável vestimenta da alma”, como diz o Papa Gregório Magno, e a concepção de um corpo glorificado através do corpo sofredor de Cristo, como era concretamente “viver o corpo” na época medieval? Que tipo de práticas concretas atravessavam este corpo que, independentemente de ser mortificado ou glorificado, era acima de tudo um corpo espiritualizado, desapossado da sua carne e ao serviço da salvação do espírito? Começemos precisamente por observar as práticas concretas de mortificação, sinónimo de uma época de grande renúncia ao “corpo carnal”, que se traduziu nas mais diversas figuras de castigo e de mitigação da realidade corporal.

Neste sentido, há desde logo que constatar que: “As mais ostensivas manifestações sociais, tal como as mais íntimas exultações do corpo são amplamente reprimidas. É na

⁵*Ibidem*, p. 8.

Idade Média que desaparecem, nomeadamente, as termas, o desporto, bem como o teatro herdado dos Gregos e dos Romanos; os próprios anfiteatros, cujo nome passará dos jogos de estádio para os torneios do espírito teológico no seio das universidades. A mulher diabolizada; a sexualidade controlada; o trabalho manual depreciado; a homossexualidade primeiro condenada, depois tolerada, por fim proscrita; o riso e a gesticulação reprovados; máscaras, unguentos e travesmentos condenados; luxúria e gula equiparadas... O corpo é considerado prisão e veneno da alma. À primeira vista, portanto, o culto do corpo da Antiguidade dá lugar, na Idade Média, a uma derrocada do corpo na vida social.”⁶ Ora é esta mesma imagem do corpo como prisão da alma que justifica a existência de toda uma série de práticas de mortificação corporal durante a Idade Média: considera-se que a alma tem de libertar-se do jugo e da tirania do corpo, tem de lutar contra toda a espécie de prazeres e de tentações motivadas pelo corpo e, para que isso seja possível, há que renunciar a todos os excessos alimentares praticando os jejuns, há que privar-se do sexo, há que auto-infligir o corpo com práticas dolorosas, tais como a auto-flagelação, o uso do cilício na própria carne, a permanência em estado de vigília, ou até o dormir no chão, entre outros. Assim, em termos práticos, a era medieval foi aquela que pôs em prática os mais duros castigos e preconceitos destinados à mortificação do corpo, entre os quais se contam também práticas extremas como o desenvolvimento de toda uma ideologia de repugnância para com os líquidos corporais (o esperma e o sangue, acima de tudo), o que não deixa de ser curioso porque estávamos perante uma sociedade de guerreiros. A acrescer a este nojo pelos fluidos corporais estava todo o desenvolvimento de uma atitude de repugnância para com o sexo que motivou, inclusivamente, a existência dos votos de castidade entre os religiosos. O acto sexual era única e simplesmente destinado à procriação, qualquer tentativa de contracepção era pecado mortal. O marido tornava-se dono e senhor do corpo da mulher e todas as práticas desviantes ligadas ao corpo eram condenadas (como a sodomia, o adultério e a homossexualidade). A virgindade era cultivada como ideal, não só antes do casamento como também na viuvez e até dentro do próprio casamento. Curiosamente, remonta também à Idade Média a criação de todo um vocabulário de ideologia anticorporal para designar pejorativamente os actos e realidades do corpo que foram condenados. Os próprios pecados ligados ao corpo eram castigados de acordo com a sua gravidade por manuais feitos e destinados aos padres confessores. Em sintonia com

⁶*Ibidem*, p. 31.

estas práticas de mortificação corporal instituídas pela Igreja, estava ao nível ideológico o estatuto da própria Eucaristia como uma renovação incessante do sacrifício do corpo de Cristo, em nome do qual só poderiam ser consideradas guerras justas aquelas que se assumissem como guerras religiosas e em nome da mensagem de Cristo.

Ora foi toda esta ambiência que justificou a criação medieval de toda uma nova ética sexual e também de comportamento público face às práticas ligadas ao corpo, muito por influência da ideologia de Santo Agostinho. Desta forma, “O «Homem Novo» do Cristianismo segue assim a via de Agostinho, longe do barulho das tabernas, do furor do desejo e dos tormentos da carne. A condenação da luxúria (*luxuria*) andarà pois muitas vezes acompanhada pela da gula (*gula*) e do excesso de bebida e de comida (*crápula*, *gastrimargia*).”⁷ Foi também no sentido de dissuadir estes pecados ligados ao corpo que os medievais fizeram uma interpretação ainda mais cerrada dos castigos bíblicos como sendo castigos corporais: por isso é que a mulher foi condenada à dor do trabalho de parto e o homem à dor do trabalho manual, porque pecaram com o corpo no pecado original. Numa outra extensão da reinterpretação medieval do castigo bíblico a Adão e Eva enquanto castigo executado sobre o corpo, considera-se também na Idade Média que as pessoas de classe superior não poderiam estar ligadas ao trabalho corporal e, por isso, tornou-se prática corrente entre os aristocratas aquilo que se designou por “ócio honroso”, que também se estendeu aos religiosos de categoria superior (essencialmente porque estes eram oriundos das classes aristocráticas). Foi ainda neste sentido que o trabalho manual realizado nos mosteiros era encarado fundamentalmente como penitência, porque o mesmo tinha sido destinado a Adão quando foi expulso do Jardim do Éden, o que justificava no interior dos mosteiros uma hierarquia fundada no estatuto inferior dos monges que apenas tinham por função a subsistência do grupo através da realização dos trabalhos manuais. Ainda no contexto desta depreciação do trabalho manual pelos medievais, havia a célebre oposição entre as figuras bíblicas de Marta, a trabalhadora, à de Maria, a contemplativa.

Esta defesa das figuras contemplativas levou também entre os medievais à propagação de toda uma ideologia de exortação do choro e, paralelamente, de condenação do riso, no contexto de todo um conjunto de práticas de renúncia ao corpo. O asceta cristão era visto como aquele que praticava a economia dos líquidos corporais. Inclusivamente, incitava-se a que se reduzisse a ingestão de bebidas e a que se evacuassem os líquidos

⁷*Ibidem*, p. 44.

corporais através do choro para que dessa forma não houvesse lugar ao uso pecaminoso dos fluidos pelo corpo na sexualidade.

Paralelamente, o riso na época medieval foi completamente condenado: concebia-se que o riso era demoníaco, que a sua expressão representava um fluxo de insanidade, tendo em conta que provinha das partes ignóbeis do corpo. Aliás, os medievais conceberam uma imagem de um protótipo de corpo autenticamente cindido entre as partes representativas do bem (como a cabeça e o coração) e as partes representativas do mal (como o ventre, as mãos e os órgãos sexuais). Ora, neste contexto, interpretava-se o riso, sobretudo por influência das concepções de São Bento, como sendo um fluxo demoníaco que provinha precisamente das partes sexuais, passava pelo peito e era expelido pela boca. Esta, segundo São Bento, deveria funcionar à semelhança de um ferrolho, com os dentes cerrados para não deixar soltar o fluxo insano do riso que, de acordo com os medievais, “sujava a boca”. Neste âmbito, o corpo era como que uma gruta demoníaca que, para se redimir, deveria sofrer em si todas as paixões de Cristo que, para os medievais, era encarado como aquele que nunca tinha cedido ao riso.

Esta interpretação do riso e do choro foi, durante a Idade Média, sinónimo de um controlo do corpo e das suas manifestações sociais. No entanto, este controlo do corpo no espaço social não constituiu a sua única forma de controlo: pela criação do chamado “calendário dos interditos” o corpo é também controlado no tempo. Assim, o corpo medieval assume-se como um corpo “calendarizado”, que vivia ao ritmo das festividades religiosas e das suas imposições. Na verdade, “A partir do século XIII, o calendário alimentar compreende a abstinência de carne três vezes por semana, jejuns de quaresma, de advento, de ténporas, vigílias dos dias santos e às sextas-feiras.”⁸ Neste sentido, os ritmos do corpo e dos seus gestos ficavam circunscritos àquilo que era permitido e interdito consoante o calendário religioso. Os próprios clérigos nem sequer viviam oscilações no seu calendário: a sua existência e a vivência do corpo limitava-se a uma perpétua quaresma, ao passo que os leigos viviam uma constante oscilação entre os períodos de contenção e castigo e os períodos de vivência muito mitigada dos prazeres do corpo.

O que não deixa de ser curioso é que entre os medievais esta ideologia de repressão e de mortificação do corpo teve implicações, inclusive, no próprio prestígio das profissões que eram exercidas, isto porque devido ao tabu do sexo e dos fluidos corporais, aquelas

⁸*Ibidem*, p. 31.

profissões em que se lidasse com eles, entre os quais se contavam os médicos, as prostitutas e os mercadores, eram desprestigiados devido à sua convivência demasiadamente próxima com estas realidades consideradas repugnantes.

Ora tomando em linha de consideração todas estas práticas de desprezo, de castigo, de mortificação e de desprestígio relativamente ao corpo e a tudo aquilo que com ele estivesse relacionado, será que resta alguma margem para que se possa falar numa gestão política do corpo? Toda a nossa abordagem parece ter-nos conduzido à constatação de que o corpo medieval era tabu, e se houve instância responsável pela sua gestão, essa instância era precisamente a Igreja e não o poder político. No entanto, e uma vez que foi feito um exame atento das práticas concretas de mortificação do corpo entre os medievais, convém que seja também abordada a via da glorificação corporal e das suas eventuais práticas, para que possamos aferir de forma mais rigorosa sobre o estatuto do corpo na Idade Média e, a partir daí, tentar extrair as devidas consequências em sentido mais definitivo sobre a existência, ou não, de medidas de gestão política do corpo entre os medievais.

Quando se toma como propósito abordar o corpo enquanto realidade glorificada entre os medievais, a partir do pressuposto de que, a par desta glorificação, se encetaram duras práticas de castigo e de mortificação, há uma questão que inevitavelmente se nos coloca: como recuperar o corpo para a glorificação a partir de um legado de práticas corporais de mitigação, e até de algumas dotadas de uma severa repressão? A resposta a esta questão conduz-nos à constatação de que quando se fala em corpo glorificado a respeito dos medievais, tal não corresponde em momento nenhum a práticas concretas de exaltação do corpo, e muito menos a qualquer incitação ao prazer e ao regozijo corporal. A verdade é que a figura de um corpo glorificado entre os medievais é antes significado de uma concepção do corpo inteiramente espiritualizada, inspirada no corpo glorioso de Cristo após a ressurreição. Esta ressurreição de um corpo glorioso só se tornou conceptualmente possível a partir da leitura do Evangelho de São João em que, no episódio da *Última Ceia*, a carne é resgatada pelo próprio Jesus quando este garante que aqueles que comerem a sua carne (o pão) e beberem o seu sangue (o vinho) conquistarão a vida eterna e a salvação. Neste sentido, este resgate do corpo feito a partir de São João pode ser visto como o fundamento teórico da crença na ressurreição e da própria concepção do corpo glorificado, enquanto elemento que deverá orientar o homem para a salvação. Ora esta crença na salvação final e na ressurreição de um corpo glorioso faz com que, a determinada

altura, os cristãos já não falem em declínio mas numa jornada contínua para o Reino de Deus em que se considera que cada Homem, quanto mais envelhecido, mais próximo está de Deus. Neste sentido, o corpo foi autenticamente submetido a uma moral ascética em que, à medida que envelhecia e se aproximava de Deus, deveria preparar-se para essa ascensão final com sacrifícios e com uma vida orientada para a espiritualidade, por exemplo, preterindo o amor, paixão devoradora e selvagem, relativamente à caridade, sinónimo de devoção e de sensibilidade ao próximo, sobretudo se este era pobre ou doente.

Esta concepção do corpo glorificado enquanto corpo voltado para a vivência da espiritualidade implicou, inclusivamente, uma reinterpretação do próprio conceito de morte: mais do que nunca a morte passa a ser vista como o momento em que o espírito abandona o cárcere do corpo e, por isso, a morte é vista como algo de bom, havendo inclusive relatos medievais que dão conta de pais que descrevem a morte de filhos ainda crianças ou jovens como sendo “um momento de glória”. Ora toda esta ascese do corpo para o elemento espiritual começa precisamente com o baptismo que, ao integrar a criança na comunidade religiosa, é também significado de entrega da vida e do corpo a Deus, concebendo-se que todas aquelas crianças que morressem antes do baptismo permaneciam num limbo onde não sofriam mas seriam privadas de ver a Deus.

Desta forma, toda a análise que temos vindo a fazer da concepção do corpo glorificado entre os medievais parece estar a evidenciar que houve durante esta época, acima de tudo, uma gestão espiritual e religiosa do corpo, tanto através das práticas de mortificação como através de uma ideologia de glorificação do corpo enquanto orientado para a vida ascética e para a salvação do espírito. Neste âmbito da ascese e da predominância do espírito sobre o corpo, até mesmo realidades intrinsecamente corporais foram espiritualizadas, tal como foi o caso da doença que, entre os medievais, foi alvo de uma interpretação completamente espiritualizada: o corpo doente era apenas uma simples manifestação da doença da alma. Concebia-se, neste sentido, que as doenças afectavam o ser humano em todo o seu ser e cada doença em particular tinha sempre um significado simbólico. Por exemplo, o leproso era visto como um pecador que procurava libertar a sua alma das máculas e, sobretudo, da luxúria que o corpo teria outrora praticado. Outras interpretações defendiam que o leproso teria sido concebido pelos pais num dos períodos em que a cópula era proibida, sendo por isso produto do pecado e, mais especificamente do pecado corporal. Assim, “(...) para o homem da Idade Média, tanto nas civilizações cristãs

como no mundo islâmico, não era possível separar os acontecimentos corporais do seu significado espiritual. As relações entre a alma e o corpo eram concebidas de uma maneira tão estrita e imbricada, que a doença era necessariamente uma entidade psicossomática.”⁹

Esta interpretação espiritual da doença implicou também entre os medievais uma interpretação algo diferente do papel e da função do médico: os médicos eram maioritariamente vistos como auxiliares terapêuticos, uma vez que aqueles que detinham o verdadeiro poder da cura eram, para os medievais, os santos e o seu poder espiritual e, por isso, “A medicina carnal achou-se pois apropriada, absorvida pela medicina espiritual.”¹⁰ Desta forma, ao atribuir o poder da cura aos santos e ao elemento espiritual, bem como ao espiritualizar as doenças corporais (interpretando-as simbolicamente como doenças da alma), os medievais ligaram intrinsecamente a etiologia da doença à etiologia do pecado: a doença torna-se numa via de redenção dos males que a alma manifesta através do corpo e que só o poder espiritual poderá curar. Esta concepção de um corpo espiritualizado está, como podemos ver, ainda muito distanciada da concepção do *corpo-objecto* que veio constituir a base do processo de politização do corpo: um corpo que é destituído do seu valor carnal e que é inteiramente posto ao serviço do espírito não pode ser objectivado e, por isso, não pode também ser politizado.

Mas esta espiritualização do corpo e da doença foi ainda mais longe entre os medievais: até a própria criação dos Hospitais durante esta época foi toda ela alavancada por valores espirituais como a caridade, a partir da qual o Hospital foi criado enquanto lugar público e gratuito de caridade no âmbito da instauração de uma sociedade assistencial. Desta forma, segundo Jacques Le Goff e Nicholas Truong, na Idade Média deu-se o “(...) desenvolvimento do hospital, em redor dos dois valores cardinais da sociedade medieval que são a caridade (*caritas*) e a enfermidade (*infirmity*). A *caritas*, laço de amor paternal entre Deus e os homens, releva também da fraternidade humana, uma vez que para amar a Deus temos que amar os nossos irmãos, diz a Igreja.”¹¹

Ora toda a abordagem desta versão glorificada do corpo entre os medievais parece ter-nos conduzido à constatação evidente de que, à semelhança do que acontecia na versão paralela de um corpo mortificado através das mais variadas práticas, não estamos também

⁹ Mirko D. Grmek (dir.) *Histoire de la pensée médicale en Occident. Vol I: Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995, apud Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p. 93.

¹⁰ Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Op. Cit.*, p. 102.

¹¹ *Ibidem*, p. 103.

aqui perante qualquer tipo de medida de gestão política do corpo, mas antes perante uma gestão religiosa do mesmo. Assim, quer estejamos a considerar o corpo mortificado pelos castigos e pelas penitências, quer estejamos a considerar a versão glorificada do corpo orientado para a salvação, o facto é que estamos perante uma gestão religiosa do corpo que nos leva a constatar que, durante o período medieval, foi a Igreja quem controlou todos os domínios do corpo, apoderando-se de todas as práticas concretas: “Culinária, beleza, gestos, amor, nudez... Todos os domínios da vida social e privada que implicam o corpo serão contidos nesta nova ideologia que triunfa na Europa.”¹² Neste sentido, entre as medidas práticas e concretas de gestão religiosa do corpo que nos comprovam que foi a Igreja quem fez a gestão integral das práticas corporais durante o período medieval contam-se, por exemplo, medidas como o controlo da gastronomia para que o corpo não recaísse nos pecados da gula e da luxúria: sendo o corpo um centro de jejuns e de outras penitências conducentes ao ascetismo, assistimos na Idade Média à implementação de todo um conjunto de esforços no sentido de civilizar o corpo, de mitigar as práticas do corpo, sobretudo com o aparecimento das primeiras noções de boas maneiras, para que o corpo pudesse ser vivido de uma forma comedida, controlada e oposta aos pecados da gula e da luxúria.

Neste âmbito da gestão religiosa das práticas corporais, durante a Idade Média a quase totalidade dos gestos corporais eram concebidos enquanto gestos ritualizados, desde a colocação das mãos juntas para a oração, o beijo da homenagem vassálica, as promessas e os contratos celebrados oralmente, todos eles eram marcas de que as atitudes do Homem medieval estão no centro da vida social, mas apenas enquanto gestos corporais padronizados e ritualizados. Paralelamente a esta prática controlada dos gestos corporais, deu-se uma condenação de todos aqueles gestos que pudessem ser descontrolados, tais como gesticulações e contorções que eram encaradas como sinais de malignidade, possessão, pecado, assemelhados ao próprio diabo. Assim, na Idade Média apenas o gesto codificado, o gesto controlado e ritualístico era considerado e valorizado. Esta predilecção por um corpo ritualizado podia ver-se também na própria consideração da nudez entre os medievais, que era associada ao risco moral, ao despudor e ao erotismo, contrapondo-se ao uso ritualístico e moralmente correcto do hábito monástico e da farda militar. Os próprios rituais de passagem entre os medievais eram simbolicamente estados de passagem da

¹²*Ibidem*, p. 115.

nudez ao vestuário: o monge e o clérigo quando são ordenados passam a usar hábitos e batinas, o cavaleiro é armado, o rei é coroado e passa a usar o traje real. Estamos ainda numa era em que esta gestão ritualística do corpo pela Igreja assume como uma das suas preocupações a discussão à volta do momento da ressurreição dos corpos, em que os teólogos medievais se preocupavam em aferir por meio de debate sobre se os corpos estarão nus ou vestidos. Aliás, este corpo ritualizado e incompatível com a nudez justificou que entre os medievais se tivesse rompido com práticas antigas como a ginástica, o desporto ou os banhos públicos. Assim, a Idade Média fez desaparecer o desporto extinguindo estádios, circos e ginásios em benefício de uma ideologia anti-corporal. Desta forma, na época medieval e em sentido rigoroso não podemos falar em desporto mas antes num conjunto de exercícios físicos essencialmente postos ao serviço de uma forte necessidade de civilizar o corpo e de separação social. Por exemplo, distinguia-se muito claramente os combates cavaleirescos (apenas acessíveis às camadas superiores) dos jogos tradicionais (destinados às camadas inferiores). Para além disto, todas estas práticas eram feitas com regras, tanto que não constituíam práticas desportivas propriamente ditas mas antes práticas de controlo corporal. Como referem Jacques Le Goff e Nicholas Truong, “Na Idade Média não há estádio nem há circo. Não há desporto.”¹³ Assim, será preciso chegar ao século XIX para se reabilitar o desporto tal como ele era praticado na Antiguidade e inaugurar toda uma nova ideologia do corpo ligada ao desporto e ao higienismo, o que definitivamente não aconteceu durante a Idade Média, até porque deram-se nesta época significativas alterações nas práticas do banho, nomeadamente concebido enquanto acto público desde a Antiguidade e que agora, por força das circunstâncias, deixa de o ser. Desta forma, foi durante a Idade Média que aconteceu o fenómeno do desaparecimento dos banhos públicos: a verdade é que a extinção da prática das termas protagoniza o fim dos banhos públicos na Idade Média. Ainda que o que tenha desaparecido foi a noção de banho público, porque o banho permaneceu durante a Idade Média, as termas no sentido social tal como eram encaradas e praticadas na Antiguidade, enquanto lugares de conversa, de beber e de festim desaparecem devido à ideologia anticorporal medieval.

Foi esta mesma ideologia anticorporal que justificou também entre os medievais a existência de uma associação directa entre o corpo e a monstruosidade. Desta forma, os

¹³*Ibidem*, p. 133.

monstros fazem parte do imaginário medieval e eram classificados segundo a sua particularidade corporal. Eram concebidos monstros a quem faltava qualquer parte essencial como a cabeça, os olhos ou a língua, entre outros. Havia ainda no imaginário medieval aqueles que se apresentavam com órgãos atrofiados, outros com duas cabeças, vários olhos, muitos braços, etc... Há ainda representações de monstros gigantes e monstros anões, assim como monstros híbridos com metades humanas e metades de animais ou plantas. Para além de se conceberem monstros andróginos, com os sexos misturados, normalmente representados com pele negra, deixando entrever tendências racistas. Neste imaginário monstruoso, o próprio diabo é frequentemente representado como uma figura monstruosa para assustar as pessoas, associando a deformação corporal à malignidade espiritual.

No entanto, o corpo não foi entre os medievais apenas associado à deformação e à malignidade. Aliás, a par do corpo enquanto realidade aporética, simultaneamente condenado à mortificação e à glorificação, podemos aperceber-nos de que o corpo foi também usado entre os medievais como metáfora para designar as mais diversas realidades. Desde logo a própria Igreja medieval é perspectivada como sendo um corpo constituído por uma comunidade de fiéis cuja cabeça é Cristo. Também as cidades, com o desenvolvimento das comunas urbanas, são encaradas como “corpo místico” e as universidades descritas como corpos de prestígio. Ora uma vez que não conseguimos perspectivar entre as práticas de glorificação e de mortificação corporal medievais quaisquer tipo de medidas concretas de politização do corpo, será que esta concepção do corpo enquanto metáfora não virá acarretar formas de politização do corpo? Começemos justamente por averiguar qual o lugar da Igreja neste âmbito da utilização do corpo enquanto metáfora, tendo em conta que ela foi precisamente a instância que, como vimos, se apoderou da gestão da realidade corporal durante a Idade Média.

Genericamente, entre os medievais, o Homem era representado como sendo um microcosmos da sociedade, tendo dois órgãos principais: a cabeça e o coração. Ora a própria hierarquia da Igreja também se inscreveu neste paradigma de representação do Homem, usando-o como metáfora para designar a sua própria hierarquia, de tal forma que “O Papa é a cabeça que dá aos membros, isto é, aos fiéis, a verdadeira doutrina e os incita a realizar boas obras. Da cabeça partem os nervos, que representam a hierarquia eclesiástica que liga os membros entre si e ao seu chefe, Cristo, que tem o Papa no seu lugar e que

garante a unidade da fé.”¹⁴ Curiosamente, nesta hierarquia religiosa em que o Papa é metaforicamente comparado a um dos dois principais órgãos do corpo humano, mais precisamente a cabeça, o poder político começa a ter o seu lugar a partir do momento em que o príncipe é metaforicamente comparado ao coração, justamente porque é dele que partem as veias que distribuem o sangue, da mesma forma que é do governante que partem as ordenações, as leis e os costumes que transportam a justiça para todas as partes do organismo social. Mas será que a introdução da instância política nesta metáfora da sociedade como um corpo, em que a Igreja assume o lugar da cabeça e o poder político o lugar do coração, vem representar, entre os medievais, alguma forma concreta de politização do corpo? A verdade é que se aprofundarmos a leitura da duplicidade desta metáfora e do seu significado rapidamente nos apercebemos que ela não representa em concreto nenhuma proposta de politização do corpo. Em rigor, esta foi uma metáfora inteiramente posta ao serviço da legitimação da distribuição de poderes entre a instância religiosa e a instância do poder temporal, de tal forma a que se evitassem conflitos de gestão entre o poder régio e o poder papal. Neste sentido, como nos refere Victor Martin, “(...) assim como no corpo humano há duas partes principais com funções distintas, a cabeça e o coração, de maneira que uma não se intrometa no trabalho da outra, assim no universo há duas jurisdições separadas, a espiritual e a temporal, com atribuições bem definidas.”¹⁵ Concluem Jacques Le Goff e Nicholas Truong a partir deste autor que “Por conseguinte, príncipes e Papas devem todos manter-se no seu lugar. A unidade do corpo humano é sacrificada na ara da separação do espiritual e do temporal. Esfuma-se a metáfora organicista.”¹⁶ Conclui-se, então, que a metáfora corporal medieval que equipara a cabeça ao Papa e o coração ao rei não representa em si qualquer tipo de proposta concreta de politização do corpo, mas antes constitui uma tentativa de pacificar as relações entre o poder espiritual e o poder temporal, partindo do pressuposto que o corpo do Homem, à semelhança do corpo social, era habitado por um duplo circuito: o do coração (o rei) e o da cabeça (o Papa), circuitos estes que não deveriam jamais colidir entre si. Para além disto, não podemos antever nenhuma proposta concreta de politização do corpo a partir desta metáfora medieval, até porque toda ela parece ser posta ao serviço da defesa da

¹⁴*Ibidem*, p. 147.

¹⁵ Victor Martin, *Les Origines du gallicanisme*, vol 1, Paris, Bloud et Gay, 1939, apud Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p. 148.

¹⁶Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Op. Cit.*, p. 148.

supremacia da religião sobre a política, precisamente porque concebendo-se o coração (o rei) como soberano do corpo social, ainda assim a cabeça, isto é, o Papa, continua a ser o chefe de todo o corpo político. Desta forma, se o rei gere, na prática, o corpo social, quem gere o corpo político é o Papa e, desta forma, a cabeça e o poder espiritual que ela metaforicamente representa continuam a ser os dignos representantes da unidade essencial, assegurando a ordem na sociedade e no Estado. Neste sentido, curiosamente, também a metáfora do corpo aplicada à vida social, política e religiosa medievais parecem conduzir-nos, mais uma vez, à mesma constatação de que na Idade Média foi a religião a grande responsável pela gestão do corpo e, com isso, impediu qualquer intromissão política na gestão das realidades do corpo e de todas as suas derivações, inviabilizando que se pudesse dar, entre os medievais, início ao processo histórico de politização do corpo.

Contudo, para além destas provas de âmbito teórico e histórico que nos levaram à constatação de que não foi na Idade Média que se deu origem ao processo histórico de politização do corpo, existe uma outra razão de fundo, e não menos importante, que nos comprova também a impossibilidade, agora num sentido mais prático e científico, de que se pudesse iniciar entre os medievais o processo histórico de politização do corpo: quando no final do capítulo anterior fizemos depender o arranque das práticas de politização do corpo de um processo prévio de objectivação do mesmo, tendo em conta que só constituindo o corpo como objecto de estudo e de manipulação é que se poderia constituí-lo como objecto de politização, não se aprofundou nesse momento qualquer tipo de análise acerca da possibilidade de considerar o corpo enquanto objecto na época medieval. Interessa-nos então agora averiguar se alguma vez, entre os medievais, o corpo pôde ser considerado como *corpo-objecto*. Neste âmbito, e para que não reste qualquer espécie de equívoco, há desde já que registar que teremos de esperar pela racionalidade calculadora, típica do período moderno, para que tal concepção do *corpo-objecto* seja possível, até porque no sentido prático e científico o corpo entre os medievais era encarado como tabu e, como tal, nunca pôde ser plenamente constituído como objecto de estudo e de manipulação.

Este retardamento na constituição do corpo como objecto de estudo, de intervenção e de manipulação derivou, na Idade Média, do intrínseco respeito pela realidade corporal, também ele fruto da vivência fervorosa da religião. Assim, e precisamente porque o corpo deve “regressar ao pó”, ele não poderá ser visto como objecto experimental, o que explica

que a própria dissecação só se tivesse instaurado como prática regular a partir de 1477, e não antes. Desta forma, apesar de a Igreja nunca ter proibido explicitamente a dissecação do corpo humano, ela condenava, por exemplo, as violações de sepulturas e os roubos de cadáveres e, para além disso, recomendava o ritual do enterro cristão, o que impedia, em larga medida, o acesso a corpos que pudessem servir para investigação e funcionava, ao mesmo tempo, como factor dissuasor para todos aqueles que quisessem levar a cabo todos estes tipos de investigações. Foi precisamente devido a esta consideração do corpo a partir das recomendações da Igreja que a Idade Média se assumiu como época em que predominou acima de tudo o saber livresco acima do experimental. A verdade é que a abertura de corpos limitava-se muitas vezes apenas a confirmar ou a verificar Galeno, havendo acima de tudo a preocupação de ler e de estudar sobre o corpo, e não tanto a preocupação de experimentar no sentido prático.

Depois, factor que sem dúvida contribuiu nesta dissuasão do uso do corpo enquanto objecto de investigação foi toda a ideologia de interpretação da morte entre os medievais, também ela filiada na matriz da Igreja, e segundo a qual a morte do corpo é encarada como um momento de serenidade, em que se liga o aquém com o além, o momento em que a alma humana consegue libertar-se da prisão do corpo, o que nos parece conduzir à constatação de que “Só a morte da alma parece preocupar a Igreja, significando a extinção do corpo que a alma se liberta do seu invólucro carnal para alcançar o reino de Deus.”¹⁷ Ora porquê debruçar interesses de investigação sobre uma realidade tão desvalorizada entre os medievais e que, para além disso, a Igreja recomendava que não se interferisse com ela depois da morte, pois era suposta uma ressurreição no final dos tempos? E, sendo assim, como constituir um objecto de investigação a partir de uma realidade inteiramente encarada como tabu e sujeita a toda uma série de práticas de castigo e de depreciação? A morte do corpo só tinha valor entre os medievais se tal comportasse consequências para o espírito, tanto é que se propagou durante a Idade Média uma ideologia de temor da morte súbita, uma vez que implicava o risco de se morrer em estado de pecado mortal e, como tal, isso poderia impedir a alma de alcançar a salvação. Para além de tudo isto, a própria ressurreição cristã punha a tónica no aspecto espiritual, ao passo que as almas condenadas ao inferno seriam destinadas a uma dor corporal. Tal como refere Jérôme Baschet relativamente a este carácter carnal do sofrimento do Inferno “(...) os coléricos

¹⁷*Ibidem*, p. 106.

apunhalam-se mutuamente, os avaros são moldados em ouro fundido, os sodomitas empalados, os orgulhosos calcados aos pés de Satanás, os lascivos unidos numa cópula eterna (no fogo!), os glutões postos diante de uma mesa sem poderem comer.”¹⁸ Assim, tudo parece direccionar a alma para a glória e o corpo para a sua consideração como tabu, como instância associada ao sofrimento, à dor, ao castigo e cuja única hipótese de viver gloriosamente seria através de práticas de contenção e de repressão que o orientassem enquanto mero auxiliar na salvação da alma, essa sim realidade suprema.

Ora todo este conjunto de constatações conduz-nos inevitavelmente à conclusão de que toda a ambiência de consideração do corpo entre a glorificação e a mortificação, a par da consideração do corpo como tabu e não como instância de estudo ou de manipulação experimental, impossibilitaram historicamente a constituição do corpo como *corpo-objecto* e, com isso, inviabilizaram o consequente processo histórico de politização do corpo. Para que tal processo possa acontecer “Haverá que aguardar um novo contexto ideológico para que a medicina entre numa cientificidade determinante para o corpo humano, capaz de lhe tirar a dimensão espiritual e simbólica: o século XVII”.¹⁹ Só com o século XVII se inicia historicamente um duplo processo, teórico e prático de politização do corpo, que da consideração do corpo como objecto de manipulação (a criação da noção de *corpo-objecto*) associada à célebre visão do *corpo-máquina* que nasceu na Modernidade, e mediada por uma leitura política da realidade corporal efectuada no contexto do pensamento de Thomas Hobbes, vai primeiro consumir um processo de objectivação do corpo, bem como as bases teóricas da sua politização, e depois operar uma tradução prática que vai materializar-se na evolução trifásica da *medicina social*, berço e evolução das primeiras medidas políticas concretamente destinadas à gestão do corpo.

¹⁸ Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au delà. Les Représentations de l'enfer en France et en Italie (XII-XV siècle)*, Roma, École française de Rome, 1993, apud Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p. 113.

¹⁹ Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Op. Cit.*, p. 102.

2. O início do processo histórico de politização do corpo: da expressão teórica com Descartes, Hobbes e La Mettrie, à expressão prática na evolução trifásica da medicina social.

Uma vez definitivamente marcado o berço do processo histórico de politização do corpo na Modernidade, convém agora clarificar como evoluiu este processo de uma *objectivação do corpo* para as bases teóricas da sua politização e, finalmente, para a sua tradução prática através da *Medicina Social*. Assim, para que consigamos acompanhar, desde os seus primórdios, o processo de politização do corpo, é necessário que nos reportemos até ao século XVII, para que possamos explorar o traço essencial do período moderno enquanto alicerce fundamental da politização do corpo.

Precisamente quando falamos na época moderna, não podemos deixar de atender, em primeiro lugar, ao seu modelo global de explicação da realidade: o paradigma do cálculo, representado de forma particularmente significativa pela redução da natureza, dos objectos, do mundo em geral e do próprio homem à metáfora da máquina. Ora estamos justamente num período que, mais do que qualquer outro período da história, viveu a obsessão pela medição rigorosa e pelo cálculo. Interessava ao homem moderno observar meticulosamente e medir para posteriormente calcular e quantificar. A rigorosidade destes procedimentos tinha um objectivo muito claro: “conhecer tudo quanto existe na natureza para que se possa controlar”. Esta foi, pois, a identificação mais perfeita entre “*conhecer*” e “*poder*” pois o conhecimento da natureza era condição necessária para que se pudesse controlá-la e dominá-la. Se quiséssemos, talvez ambiciosamente, condensar a modernidade em três palavras elas seriam, muito provavelmente: “*conhecimento*”, “*poder*” e “*domínio*”. E é esta mesma trilogia que vai marcar a viragem que, no período moderno, se operou: se o centro das atenções no período medieval tinha sido a alma e a parte espiritual, na Modernidade, uma época intrinsecamente marcada pelo paradigma do cálculo e da medição rigorosa, como manter o interesse pela alma se esta é uma realidade que, não sendo visível, muito menos poderia ser sujeita à medição rigorosa, ao cálculo ou ao domínio? A viragem a que nos estamos a referir consiste, obviamente, no facto de o período moderno ter deslocado o centro do seu interesse da alma para o corpo, precisamente porque a realidade corporal preenchia todos os requisitos de estudo à luz do paradigma moderno: ela podia ser rigorosamente observada e, a partir dessa observação

rigorosa, seria legítimo ambicionar controlá-la e dominá-la da forma mais eficaz possível. Foi neste sentido que, ao constituir o centro das atenções no período moderno, o corpo foi submetido ao seu paradigma de estudo fundamental: o modelo do cálculo e da maquinização, segundo o qual passou a ser visto como um espaço de intervenção directa e de manipulação, estabelecendo-se com isto uma utopia maquinista na abordagem do corpo, fundamentada em prodígios teóricos que a época moderna produziu a partir de uma crença cada vez maior na soberania da potência humana e na sua capacidade de controlo de tudo quanto existe. Ora tais prodígios teóricos justificaram que este tenha sido, em termos práticos, um período onde os estudos anatómicos floresceram com grande rapidez e eficácia, inaugurando-se com isto um novo capítulo na descrição da “fábrica corporal” a partir da articulação da competência teórica com os meios experimentais e instrumentais que outrora tinham sido quase completamente inacessíveis. É o próprio Descartes quem nos dá conta da pertinência destes estudos do corpo humano no prefácio da sua *Description du Corps Humain* quando refere explicitamente que: “Não há nada de que uma pessoa se possa ocupar com mais proveito do que o esforço de conhecer-se a si mesmo. E a utilidade que se deve esperar deste conhecimento não se dirige somente à Moral, como em princípio pode parecer a alguns, mas particularmente à Medicina, na qual acredito que se podem encontrar muitos e muito mais seguros preceitos, tanto para curar enfermidades, como para preveni-las, e inclusivamente também para retardar o envelhecimento, se nos dedicamos suficientemente a conhecer a Natureza do nosso Corpo, e não atribuímos à alma as funções que não dependem senão daquele e da disposição dos seus órgãos.”²⁰ Podemos constatar neste excerto de Descartes dois aspectos interessantes. Em primeiro lugar, podemos desde logo, a partir dele, enquadrar a abordagem cartesiana do corpo de forma directa no paradigma moderno: reforça-se a importância do conhecimento do corpo (a sua observação rigorosa) para poder prever (eventuais enfermidades) e controlar (retardando o envelhecimento e adiando a morte tanto quanto for possível). O outro aspecto que podemos ler a partir do excerto supra citado é a formulação do dualismo cartesiano entre corpo e alma a partir, precisamente, de uma advertência que o próprio Descartes nos faz no sentido de que não se confundam as funções que dependem do corpo e da disposição dos seus órgãos com as da alma que é uma realidade completamente distinta. É esta mesma distinção entre corpo e alma que está na base do célebre dualismo cartesiano entre *res*

²⁰ René Descartes, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987, pp. 48-49.

cogitans e *res extensa* que, nos *Princípios da Filosofia*, é formulado nos seguintes termos: “A extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea; o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Efectivamente tudo o que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão e constitui uma dependência do que é extenso; do mesmo modo, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são maneiras diferentes de pensar.”²¹

Ora é do conhecimento comum que neste dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, Descartes atribui uma clara primazia à realidade pensante relativamente à realidade corpórea, desde logo porque a própria formulação do “Penso, logo existo” faz derivar a existência corpórea do homem a partir da certeza da existência do pensamento que constitui a pedra angular de todo o sistema filosófico cartesiano. O que acontece é que, em Descartes, o homem só existe enquanto corpo a partir da certeza prévia e primeira de que é uma realidade pensante (uma realidade que duvida, sinal inequívoco de que pensa e, por isso mesmo, tem de necessariamente existir). É esta mesma realidade pensante que o homem é que, nascendo “equipada” com ideias inatas, encontra entre elas a ideia de corpo, cuja existência só se prova precisamente a partir do momento em que a ideia da sua existência constitui um “conteúdo” do meu pensamento. Esta precedência e privilégio do pensamento relativamente ao corpo em Descartes é um elemento insistente em quase todas as suas obras. Ainda *n’Os Princípios da Filosofia* Descartes refere que: “(...) o conhecimento que temos do nosso pensamento precede o que temos do corpo, sendo incomparavelmente mais evidente, de tal forma que, mesmo que não existisse nada, teríamos razões para concluir que ele não deixaria de ser tudo o que é (...). Ora, é certo que nos apercebemos de mais propriedades no nosso pensamento do que em qualquer outra coisa, visto que não há nada que nos dê a conhecer seja o que for, que não nos dê também a conhecer mais seguramente o nosso pensamento.”²² Curiosamente, é nesta superioridade que Descartes atribui à substância pensante relativamente à corpórea que podemos fundamentar toda a perspectiva cartesiana do corpo como uma máquina manipulável uma vez que, se a verdadeira realidade é a parte pensante do homem, o seu corpo, assumindo uma importância secundária, pode ser objecto de manipulação e experimentação sem que se isso altere aquilo que de mais importante o homem tem e que é a sua capacidade de pensar. É isto que justifica que David Le Breton se refira à concepção cartesiana do corpo

²¹ René Descartes, *Princípios da Filosofia*, Lisboa, Texto Editores, 1997, p. 43.

²² *Ibidem*, pp. 29-30.

nos seguintes termos: “O corpo aos seus olhos não é mais do que o envelope mecânico de uma presença, ele poderia no limite ser permutável uma vez que a essência do homem está no *cogito*.”²³ O mesmo autor diz ainda que: “Descartes e a filosofia mecanicista fundam um dualismo que está no coração da modernidade e não somente na medicina, aquele que distingue o homem de um lado e o seu corpo do outro.”²⁴ O corpo parece, nestes termos, ser dissociado do próprio homem que, na sua essência, é reduzido à sua parte pensante. Assim, em termos cartesianos, o homem é muito simplesmente perspectivado como um intelecto “transportado” no interior de uma máquina.

Toda esta concepção do corpo como mero “envelope mecânico” da alma e como uma realidade naturalmente inferior leva o próprio Descartes a defini-lo como uma “máquina de membros” nas suas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* onde refere explicitamente que: “(...) possuo rosto, mãos, braços e toda esta máquina de membros que também reconhecemos num cadáver, o que designava pelo nome de corpo.”²⁵ Ora é precisamente esta definição do corpo humano que leva Descartes a descrevê-lo exactamente nos termos de um mecanicismo biológico, a partir do qual o corpo é compreendido como um mecanismo hábil onde se dá uma colecção e gestão de funções e órgãos subtilmente montados, à semelhança das peças de um relógio. É o próprio Descartes quem directamente compara o funcionamento do corpo ao funcionamento de um relógio: “Um relógio composto de rodas e pesos não observa menos cuidadosamente todas as leis da natureza quando é mal fabricado e não indica as horas certas do que quando satisfaz a todos os respeitos a intenção do artífice: analogamente, o mesmo se dá com o corpo do homem, se o considero como uma certa máquina equipada e composta de tal maneira, por ossos, nervos, músculos, veias, sangue e peles, que, mesmo que não existisse nela nenhum espírito, possuiria no entanto todos os movimentos que agora executa e não procedem do império da vontade e, por conseguinte, do espírito.”²⁶ Esta comparação do funcionamento do corpo humano com o funcionamento do relógio chega até ao ponto de comparar o carácter “disfuncional” de um corpo doente a um relógio mal fabricado: “(...) «natureza» é apenas uma denominação dependente de um pensamento meu que compara um homem doente e um relógio mal fabricado com a ideia de homem são e de relógio bem

²³ David Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Éditions Métailié, 1999, p. 12.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

²⁵ René Descartes, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, Livraria Almedina, 1976, p. 121.

²⁶ *Ibidem*, p. 217.

fabricado.”²⁷ Ainda no contexto desta comparação, além de o homem saudável ser comparado ao relógio bem fabricado e, inversamente, o relógio mal fabricado ser comparado a um corpo doente, a própria morte é comparada à cessação de movimento de uma máquina: a morte é perspectivada como o resultado da corrupção das partes importantes do corpo, da mesma forma que cessa o princípio do movimento de uma máquina ou autómato.²⁸ Inversamente, o corpo saudável é aquele cuja sintonia entre os seus órgãos e membros se processa de forma inteiramente automática, isto é, em que grande parte dos seus movimentos não implica sequer nenhum tipo de premeditação e que acontece por reacção espontânea do corpo a um determinado estímulo, como o próprio Descartes refere n’*As Paixões da Alma*: “Se alguém avança rapidamente a mão, como para nos ferir, contra os nossos olhos, embora saibamos que esse alguém é nosso amigo, que o faz por brincadeira e não com a intenção de nos fazer mal, é-nos todavia difícil impedir que se fechem: o que mostra que não é por intermédio da alma que eles se cerram, pois o fazemos contra a nossa vontade, que é a sua senão única, pelo menos principal acção; e sucede assim porque a máquina do nosso corpo é de tal modo formada, que o movimento dessa mão contra os olhos provoca um movimento no cérebro, movimento que faz que os espíritos animais se dirijam para os músculos que abaixam as pálpebras.”²⁹ De acordo com esta descrição, o corpo humano é dotado de um funcionamento automático, de tal forma que, em certos casos, nem sequer é necessária a intervenção da vontade para que o processo mecânico seja accionado. Segundo Descartes, este automatismo que leva o corpo humano a reagir de forma espontânea e mecânica quando provocado por algum estímulo é semelhante nos homens e nos animais, como ele próprio refere: “(...) todos os movimentos que fazemos sem que a vontade intervenha, como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos, em suma quando praticamos as acções que os animais também praticam, não dependem senão da conformação dos nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos; exactamente como o movimento dum relógio é produzido apenas pela força da sua mola e forma das suas rodas.”³⁰ Desta forma, o movimento corporal automático parece ter um funcionamento semelhante no homem e no animal, uma vez que

²⁷ *Ibidem*, p. 218.

²⁸ Cf. René Descartes, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987, p.95.

²⁹ René Descartes, *Tratado das Paixões da Alma*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1943, p. 103.

³⁰ *Ibidem*, pp. 105-106.

se limita a ser uma reacção do corpo a um determinado estímulo, reacção esta que depende do bom encadeamento dos membros entre si, em ordem a que haja articulação de uns com os outros e a que, no final, o movimento corporal se concretize.

Contudo, este automatismo do corpo humano no que respeita ao movimento dos seus membros provocado por um determinado estímulo não é o único aspecto que ilustra o funcionamento mecânico do corpo humano na perspectiva de Descartes. O artigo sétimo do *Tratado das Paixões da Alma* consiste precisamente numa exposição exaustiva do funcionamento da máquina corporal a partir da consideração dos diversos sistemas que a compõem.³¹ Neste contexto, Descartes descreve, por exemplo, o funcionamento do sistema digestivo, do sistema circulatório, dos músculos e dos nervos como sendo, cada um deles, mecanismos que funcionam automaticamente. Por exemplo, no caso do sistema circulatório, ele é descrito a partir de uma evidente proximidade com o funcionamento de uma qualquer máquina automática, em que Descartes expõe minuciosamente o movimento de saída e de entrada do sangue no coração, que é concebido como um gigantesco motor que impulsiona a circulação do sangue por todas as veias e artérias do corpo, não arbitrariamente mas precisamente obedecendo a regras da mecânica, o que torna este mecanismo ainda mais rigoroso, uma vez que não depende só do funcionamento automático do coração como um motor, mas também da forma como a circulação sanguínea se efectua, estando sujeita às próprias leis mecânicas. A mesma obediência às leis mecânicas é também aplicável à descrição cartesiana do funcionamento dos músculos, segundo a qual a contracção de um músculo implica uma inevitável distensão do músculo oposto.

Ora toda esta descrição do funcionamento do corpo humano a partir do paradigma mecânico leva Descartes, inclusive, a marcar a superioridade da complexidade e do rigor mecânico do corpo humano relativamente a todos os autómatos que o homem consegue artificialmente construir: “(...) não provocará nenhuma estranheza em quem, sabendo quantos autómatos diferentes ou máquinas que se movem, a habilidade dos homens pode fabricar com muito poucas peças em comparação com o grande número de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e mais partes do corpo como uma máquina que, saída das mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 95-97.

admiráveis que qualquer das que os homens possam inventar.”³² Contudo, é precisamente a partir desta passagem que convém desde já fazer um esclarecimento. Nesta parte do *Discurso do Método* Descartes sublinha que o funcionamento corporal, enquanto semelhante ao funcionamento de uma máquina, é dotado de uma complexidade e de uma riqueza muito maiores do que a de qualquer outro autómato fabricado pelo próprio homem. No entanto, há que clarificar que nem neste texto que estamos a considerar, nem em nenhuma outra das suas obras Descartes diz que o corpo humano é uma máquina: o que ele diz é que o corpo humano funciona como uma máquina, nunca que o corpo é uma máquina. A respeito deste esclarecimento, João Maria André refere, em *Pensamento e Afectividade* que: “É importante reter como fundamental o facto de Descartes não dizer que o corpo humano é uma máquina, mas sim que funciona *como* uma máquina.”³³ O que se destaca é que essa tal definição completa do corpo como máquina – que não acontece em Descartes – só vai surgir um pouco mais tarde, sobretudo no contexto do pensamento de La Mettrie, e vai depender, curiosamente, de uma “leitura política” do mecanicismo corporal efectuada no contexto do pensamento de Thomas Hobbes. Efectivamente, só podemos começar a falar em politização do corpo, quando todo este mecanicismo corporal pensado por Descartes se torna alvo de uma aplicação política no pensamento de Thomas Hobbes. É precisamente Carl Schmitt quem nos dá conta deste facto em “*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*” quando refere explicitamente que: «(...) Hobbes transporta – e isso parece-me ser o núcleo da sua construção do Estado – a representação cartesiana de homem como mecanismo, com a sua alma, para o “grande homem”, o Estado, que ele torna numa *máquina* animada pela pessoa soberana-representativa.»³⁴ Neste sentido, o Estado em Thomas Hobbes não é mais do que uma tradução política do dualismo cartesiano entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*). Este paralelismo da visão hobbesiana do Estado com o dualismo antropológico cartesiano é claramente patente no contexto do *Leviatã* onde, por um lado, Hobbes descreve o Estado a partir de uma equiparação dos órgãos que o compõem com os órgãos do corpo humano e onde, por outro lado, identifica claramente a alma do Estado com o soberano que anima os diferentes órgãos que compõem o corpo estatal. É o próprio Hobbes quem explicitamente refere que

³² René Descartes, *Discurso do Método*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1943, pp. 66-67.

³³ João Maria André, *Pensamento e Afectividade*, Coimbra, Ed. Quarteto, 1999, p. 24.

³⁴ Carl Schmitt, “*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*”, in *Staat, Goßraum, Nomos*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 141.

“Pois o soberano é a alma pública, que dá vida e movimento ao Estado, a qual expirando, os membros deixam de ser governados por ela tal como a carcaça do homem quando se separa da sua alma (ainda que mortal).”³⁵ Tendo em conta esta descrição do Estado feita por Hobbes, podemos dizer que o organismo estatal é muito claramente perspectivado como um *corpo-máquina* que é animado pelo soberano – a sua alma – e que, como acontece num corpo humano, se não houver alma para dirigir e governar o corpo, os seus membros pura e simplesmente ficam imóveis. No fundo, todo este paralelismo entre o Estado e o corpo humano no contexto do pensamento hobbesiano não é mais do que uma transposição de uma micro-leitura mecanizada do corpo humano aplicada ao homem individual – o “pequeno homem” de Descartes – para uma macro-leitura do “grande homem” que é o Estado em Thomas Hobbes. Logo na introdução do *Leviatã*, esta equiparação do corpo humano com o corpo do Estado, um gigantesco homem artificial, fica muito clara: Hobbes refere explicitamente que, da mesma forma que o corpo humano imita uma máquina, também o corpo estatal imita um corpo humano. É exactamente neste contexto que um dos primeiros passos tomados por Hobbes na introdução do *Leviatã* consiste em reforçar, na esteira de Descartes, que o corpo humano não é mais do que uma máquina composta por distintas peças que, juntas e articuladas entre si, produzem o movimento: “(...) vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autómatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração* senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projectado pelo Artífice?”³⁶

Desta analogia do corpo humano com uma máquina, em que o coração é comparado a uma mola, os nervos a cordas e as articulações a rodas, Hobbes parte precisamente para a analogia do corpo estatal com as diversas partes, funções e órgãos do corpo humano: “E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado. E no qual a *soberania* é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo

³⁵ Thomas Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, p. 263.

³⁶ *Ibidem*, p. 23.

inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a segurança do povo) é o seu *objectivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma razão e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a guerra civil é a morte. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação.”³⁷ Neste excerto da introdução do *Leviatã* podemos constatar um conjunto de comparações directas entre elementos do corpo humano e elementos do corpo estatal, nomeadamente os magistrados e outros funcionários judiciais e executivos são comparados às articulações de um corpo natural; a recompensa e o castigo que, segundo Hobbes, leva a que os magistrados e outros funcionários cumpram o seu dever são comparados aos nervos e ao papel que estes desempenham no corpo humano; depois, a riqueza e prosperidade de um Estado é comparada à força corporal; já os conselheiros são semelhantes à memória numa pessoa; a justiça e as leis de um Estado são como a razão e a vontade num indivíduo; a concordia existente no corpo político é semelhante ao estado de saúde num corpo e, inversamente, a sedição num Estado é semelhante à doença do corpo e a guerra civil à sua própria morte. A governar todas estas funções e órgãos num corpo natural está a alma, da mesma forma que no corpo estatal todas elas são governadas e dirigidas pelo soberano, verdadeira alma do Estado. Depois, da mesma forma que um corpo biológico necessita de segurança, também o corpo político tem como objectivo fundamental a “*Salus Populi*”, isto é, a segurança do povo que é governado. Finalmente, as convenções e pactos que levam à criação das diversas partes do corpo político são comparados à própria ordenação divina da criação do homem.

Mais à frente, substancialmente a partir do capítulo XXIII do *Leviatã*, Hobbes continua as comparações entre o corpo biológico e o corpo político, desta vez explorando as afinidades dos órgãos e faculdades do corpo humano com os órgãos e sistemas políticos. Neste contexto, ainda no final do capítulo XXII, Hobbes faz uma comparação directa dos sistemas e assembleias legítimos num corpo político com os músculos do corpo humano, e

³⁷*Ibidem*, pp. 23-24.

dos sistemas e assembleias ilegítimos com os tumores.³⁸ No seguimento desta comparação das partes do corpo humano com os órgãos estatais, Hobbes refere, já no início do capítulo XXIII, que os ministros, genericamente considerados, são comparáveis aos órgãos do corpo humano e, mais especificamente, os ministros públicos são comparados aos nervos e tendões que movem os membros do corpo humano; já os ministros que vão a outros países recolher informações, são comparados com os olhos de um corpo, ao passo que aqueles que são encarregues pelo soberano de recolher petições e informações do povo são comparados aos ouvidos (neste caso aos ouvidos públicos);³⁹ quanto aos conselheiros, estes são comparados à memória e ao discurso mental.⁴⁰ Já no capítulo XXIV, Hobbes destaca também um conjunto de faculdades do corpo humano que têm correspondência com alguns poderes do Estado, nomeadamente o poder de cobrar impostos é comparado à faculdade nutritiva do corpo; o poder de comandar do soberano é comparável à função motora num corpo e, finalmente, o poder de fazer leis num Estado é comparado à capacidade racional do homem.⁴¹

Ora são todas estas comparações que legitimam a concepção geral do Estado em Thomas Hobbes com um gigantesco “homem artificial” cuja alma é o soberano. Esta comparação chega mesmo a ser levada até às últimas consequências, e Hobbes refere, inclusivamente, que um Estado imperfeitamente instituído é como um corpo que foi procriado defeituosamente: “Portanto, entre as *enfermidades* de um Estado incluirei em primeiro lugar aquelas que têm origem numa instituição imperfeita, e se assemelham às doenças de um corpo natural que provêm de uma procriação defeituosa.”⁴² Contudo, a perspectiva hobbesiana do Estado não se limita apenas a este conjunto de comparações do corpo estatal com um corpo humano. Um dos aspectos mais relevantes da concepção hobbesiana do Estado é que, também ele, nos permite perspectivar com clareza o problema da politização do corpo biológico é o da própria finalidade da criação do Estado. Efectivamente, podemos dizer que o Estado, em Thomas Hobbes, surge com uma finalidade bem determinada: a de proteger a vida dos indivíduos. Ora esta necessidade de protecção deriva precisamente do facto de os homens, antes da instituição do Estado, ainda no *estado de natureza*, serem puras “máquinas de guerra”, com possibilidade de se

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 195.

³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 197-201.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 212.

⁴¹ *Ibidem*, p. 261.

⁴² *Ibidem*, p. 255.

aniquilarem mutuamente. É o próprio Hobbes quem refere explicitamente que: “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem a estes mais do que o devido a fim de obscurecer a glória dos outros.”⁴³ De acordo com esta perspectiva, no *estado de natureza* os homens estão envolvidos em constantes disputas e competições pelos mais variados motivos, de tal forma que acabam por se transformar em puras máquinas de guerra que, entre si, medem forças e se subjugam uns aos outros, seja por recurso à força propriamente dita, seja por recurso à estratégia e à astúcia, seja fazendo alianças de interesse com outros: “Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.”⁴⁴ Ora todo este cenário de constante perigo instaura obrigatoriamente entre os homens um clima de desconfiança de uns em relação aos outros que os leva à tentativa de aniquilação mútua para garantir a sua própria sobrevivência.

Um aspecto interessante parece ser precisamente este: é que, segundo Hobbes, no *estado de natureza*, o poder de dominação dos homens uns sobre os outros deve ser encarado com total naturalidade, uma vez que ele é a única forma que os homens têm para garantir a sua auto-conservação, o que fundamenta que tenha de se encarar também com naturalidade que o homem seja, neste estado primário, uma mera máquina de guerra, já que se torna assim para garantir a manutenção da sua própria vida e, nos momentos em que a questão da vida e da morte se coloca com esta premência, nem sequer há lugar para a distinção entre bem e mal, ou entre justo e injusto, uma vez que não vigora nenhuma lei capaz de fazer valer estas noções. Na verdade, no *estado de natureza* os homens estão muito simplesmente numa situação de guerra de todos contra todos em que “(...) não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de os manter a todos em respeito.”⁴⁵ Ora nesta referência hobbesiana à necessidade de haver um poder capaz de manter o respeito mútuo entre os homens podemos vislumbrar, desde já, uma condução imprescindível do próprio

⁴³ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 110.

estado de natureza ao *estado civil*, onde uma instância reguladora se encarregará de impedir que os homens pura e simplesmente se destruam de forma total uns aos outros. Assim, se no *estado de natureza* os homens competem entre si para garantir o lucro, a sua segurança ou a sua reputação, a violência que cada uma destas formas de competição acarreta acaba por instaurar entre os homens um temor constante da morte violenta, o que vai exigir a passagem deste estado de barbárie, em que todo o homem é inimigo de todo o homem, a um estado de civilidade, onde o Estado se assume como instância que vai “controlar” o poder de aniquilação dos homens uns sobre os outros, instaurar o respeito mútuo entre eles, e validar noções que só fazem sentido no contexto de uma vida social organizada e controlada, tais como a noção de justiça e de injustiça, ou a própria noção de propriedade, permitindo aos homens distinguir entre o “meu e o teu”, entre o próprio e o alheio.

Na verdade, este aspecto da propriedade é de suma importância uma vez que, no *estado de natureza*, não havendo sequer lugar para a distinção entre justo e injusto, entre bem e mal ou entre próprio e alheio, cada homem ganha o direito de usar de todos os meios que lhe permitam preservar a sua vida e, uma vez que, num contexto deste tipo, há situações em que a preservação da vida própria implica a aniquilação da vida de outrém, isto coloca o problema da propriedade do corpo: é que, perante um cenário como este, “(...) todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros”⁴⁶, isto é, no *estado de natureza* os homens nem sequer chegam a ser plenos proprietários dos seus corpos, uma vez que se parte do pressuposto de que “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar.”⁴⁷ Neste sentido, no *estado de natureza* até o “corpo-próprio” deixa de o ser, a partir do momento em que o homem tem todos os direitos, inclusive o de ir contra os corpos dos outros.

Assim, é precisamente para controlar este “exercício ilimitado” de direitos dos homens uns contra os outros que surge necessariamente o Estado, instaurado para garantir que os homens não se aniquilem mutuamente. Ora o Estado surge, desta forma, por intermédio de um contrato de “transferência mútua de direitos”⁴⁸ a partir do qual os homens fazem emergir o soberano, o seu representante por excelência, e para o qual é transferido o poder de exercer coerção em ordem a fazer valer as noções de justo e de

⁴⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 117-119.

injusto, obrigando a totalidade dos outros homens a respeitarem a justiça e a paz e a cumprirem os pactos efectuados entre eles, sob pena de serem punidos se não o fizerem. É o próprio Hobbes quem refere explicitamente que: “(...) para que as palavras «justo» e «injusto» possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir um Estado.”⁴⁹ É de notar que, quando os homens, por contrato, fazem surgir o soberano, transferem para ele e apenas para ele um conjunto de poderes que todos os homens tinham no *estado de natureza* e dos quais agora abdicam, depositando-os nas mãos do soberano, que passa agora a ser o único a poder exercê-los e que, com esta transferência de direitos e poderes para a sua pessoa, adquire, inclusive, uma força e um poder superior ao da mera soma das diversas vontades particulares dos homens. Carl Schmitt dá-nos conta deste facto da seguinte forma: “Aquilo que surge para além deste contrato social, o único garante da paz, a pessoa soberana-representativa, não surge através, mas apenas por ocasião do consenso. A pessoa soberana-representativa é incomparavelmente mais do que poderiam efectuar a força somada de todas as vontades singulares participantes. O medo acumulado dos indivíduos que temem pela sua vida chama ao palco certamente o Leviathan, um novo poder; mas ele esconjura mais o novo deus do que o cria. Nessa medida, o novo deus é, em relação a todos os membros singulares do contrato, e também em relação à sua soma, transcendente, mas certamente apenas num sentido jurídico, não metafísico.”⁵⁰

Se nos detivermos um pouco mais sobre esta ideia de que o soberano se torna, através do contrato, no detentor de um poder e de uma força superiores à mera soma das vontades individuais dos homens, talvez possamos encontrar aqui um ângulo privilegiado para observar o problema da politização da vida e do corpo biológico. Assim, como já foi referido anteriormente, o soberano, enquanto alma do Estado, surge como aquele que tem de garantir a concretização da principal função do Estado: a de proteger a vida dos indivíduos, assegurando que eles não se aniquilam mutuamente. Curiosamente, o soberano só põe em prática este poder de protecção da vida dos indivíduos, porque recebeu destes

⁴⁹ *Ibidem*, p. 125.

⁵⁰ Carl Schmitt, *Op. Cit.*, p. 52.

um conjunto de direitos que eles tinham no *estado de natureza* e que agora põem apenas nas suas mãos. Assim, se no *estado de natureza* os indivíduos tinham direito à aniquilação da vida uns dos outros e a atentar contra os corpos uns dos outros para tentarem proteger a sua própria vida e o seu próprio corpo, no momento em que se institui o Estado eles abdicam desse “direito de matar” para proteger a sua vida mas, com esta abdicação, não extinguem esta possibilidade de aniquilar a vida. O que se passa é que, no conjunto de direitos que transferem de si para o soberano, os homens transferem também para o Estado o direito de aniquilar a vida: a partir do momento em que surge o Estado, os indivíduos comprometem-se a não mais se aniquilarem uns aos outros mas transferem para o soberano esse direito de aniquilação da vida. O soberano torna-se, assim, naquele que, para proteger a vida dos súbditos, ganha o direito de aniquilar as vidas daqueles que se lhe submetem através do contrato em nome do bem comum. Desta forma, o que acontece é que os homens abdicam do direito de se matarem uns aos outros mas, muito simplesmente, ao abdicarem desse direito, transferem-no para a pessoa do soberano, isto porque, segundo Hobbes: “Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *Transferindo-o*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício (...).”⁵¹ Assim, podemos dizer que o momento em que se institui o Estado e se elege o soberano como pessoa representativa é também o momento em que podemos, no pensamento de Thomas Hobbes, perspectivar o início da sujeição da “vida nua” e dos corpos dos súbditos ao poder soberano, uma vez que aqueles abdicam do seu direito de aniquilar as vidas dos outros, transferindo esse direito para o soberano. Com esta transferência, os indivíduos concedem ao Estado, e mais concretamente à pessoa do soberano, o direito de aniquilar a vida de alguns (aqueles que não cumprem os pactos nem a lei) para proteger a vida dos outros. Com este acontecimento, podemos dizer que se inaugura a politização da vida e do corpo biológico no pensamento moderno através de uma estranha dialéctica: o poder soberano, como poder que tem por função proteger a vida, põe em marcha essa protecção da vida através da possibilidade da sua aniquilação. O que acontece é que, muito simplesmente, os

⁵¹ Thomas Hobbes, *Op. Cit.*, p. 116.

indivíduos submetem as suas vidas ao Estado e sabem que se não cumprirem a lei nem honrarem os pactos nos quais se comprometem, podem ser legitimamente eliminados por ordem do poder soberano, para o qual transferiram o poder de decidir sobre a vida e sobre a morte.

Contudo, há que desde já destacar que todo este mecanismo de submissão da vida ao poder soberano não é, em momento algum, um poder de aniquilar gratuitamente a vida, muito pelo contrário, a possibilidade de decidir sobre a vida ou a morte por parte do soberano está ao serviço de um outro fim bem mais importante, sendo nele que consiste a principal função do Estado e da pessoa soberana por excelência: a finalidade de proteger a vida. Podemos, desta forma, dizer que a possibilidade de eliminar a vida é um mero instrumento posto ao serviço da necessidade absoluta de o Estado proteger, isto é, conservar a vida dos seus súbditos. Ora é precisamente neste sentido que podemos afirmar que o poder soberano é, em Thomas Hobbes, antes de qualquer outra coisa, um poder de conservação e protecção da vida. É o próprio Hobbes quem diz que: “A ignorância do poder soberano, no país de residência habitual de um homem, não o desculpa, pois ele tem a obrigação de saber qual é o poder pelo qual lá tem sido protegido.”⁵² Ora é precisamente este dever de protecção da vida, função primordial do Estado, que vai conduzir, no pensamento de Thomas Hobbes, a uma inevitável mecanização do Estado, já que este se torna exclusivamente num mecanismo destinado a garantir a protecção da vida dos indivíduos: “A função do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas, por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que cada homem, por indústria legítima, sem perigo ou inconveniente para o estado, adquire para si próprio. // E pensa-se que isto deve ser feito, não através de um cuidado com os indivíduos maior que a sua protecção em relação a ofensas de que apresentam queixa, mas por uma providência geral, contida em instrução pública, quer de doutrina quer de exemplo, e na feitura e execução de boas leis, que os indivíduos possam aplicar aos seus próprios casos.”⁵³ A partir destas afirmações de Hobbes, podemos constatar que a obrigação primordial do Estado é garantir precisamente a protecção da vida providenciando os meios

⁵²*Ibidem*, p. 235.

⁵³*Ibidem*, p. 265.

necessários e, principalmente, boas leis para assegurar a máxima segurança aos indivíduos. Neste sentido, o Estado é instituído como um mecanismo cuja finalidade é a de garantir a segurança física dos homens, transformando-se assim num gigantesco mecanismo de protecção da vida, como Carl Schmitt nos dá conta de forma particularmente clara: “O Leviathan tornou-se, por isso, nada menos que uma grande máquina, um mecanismo gigantesco ao serviço da garantia da existência física no aquém dos homens por ele dominados e protegidos.”⁵⁴ Curiosamente, podemos perspectivar nesta maquinização do Estado um estranho paralelismo com a maquinização do indivíduo no *estado de natureza*, onde era concebido como “máquina de guerra”: é que da mesma forma que no *estado de natureza* os homens tinham acesso a todos os meios para preservar a sua vida, inclusive tinham o direito de atentar contra as vidas dos outros se isso fosse necessário para proteger a sua, tornando-se autênticas máquinas de guerra, agora, com a instituição do Estado, este torna-se também ele num mecanismo de protecção da vida, numa máquina protectora dos indivíduos, transferindo-se para ele o direito conexo de fazer uso de todos os meios para garantir essa protecção, inclusive o direito de punir e executar os corpos daqueles que infringem a lei e não cumprem os pactos.

Deste modo, é precisamente para funcionar eficazmente como mecanismo de protecção da vida que o Estado adquire o poder de decidir sobre a vida e a morte, recebendo assim um poder ilimitado sobre o corpo daquele que não reconhece o poder do Estado, nega a sua autoridade e não cumpre as suas leis: “(...) se por actos ou palavras, sabida e deliberadamente, um súbdito negar a autoridade do representante do Estado (seja qual for a penalidade prevista para a traição), o representante pode legitimamente fazê-lo sofrer o que bem entender. Porque ao negar a sujeição ele negou as punições previstas pela lei, portanto deve sofrer como inimigo do Estado, isto é, conforme a vontade do representante. Porque as punições são estabelecidas pela lei para os súbditos, não para os inimigos, como é o caso daqueles que, tendo-se tornado súbditos pelos seus próprios actos, deliberadamente se revoltam e negam o poder soberano.”⁵⁵ Neste sentido, para pôr em marcha a protecção da vida dos seus súbditos, o soberano tem o direito de infligir sofrimento corporal àqueles que, de alguma forma, atentarem contra o Estado ou contra o seu bem-estar. O soberano é, desta forma, o detentor de um duplo poder sobre a vida: o poder de proteger a vida dos seus súbditos, e o poder de punir os infractores, sendo que:

⁵⁴ Carl Schmitt, *Op. Cit.*, p. 54.

⁵⁵ Thomas Hobbes, *Op. Cit.*, p. 249.

“Uma punição é um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência.”⁵⁶

Ora, entre as punições previstas, Hobbes destaca como aquelas que são mais temidas pelos homens as que vão directamente sobre o corpo: “Porque não é qualquer espécie de medo que justifica a acção que produz, mas apenas o medo de sofrimento corporal (a que se chama de medo físico) (...)”⁵⁷ De acordo com Thomas Hobbes, as punições corporais podem ser de vários tipos, consoante a gravidade do delito cometido, e podem ir desde as mais variadas formas de tortura à cadeia ou até à própria aplicação da pena capital: “As punições corporais são as infligidas directamente ao corpo, e conforme a intenção de quem as inflige, como a flagelação, os ferimentos, ou a privação dos prazeres do corpo de que antes legitimamente se desfrutava. // Destas, umas são capitais e outras menos do que capitais. Pena capital é a morte, dada de modo simples ou com tortura. Menos do que as capitais são a flagelação, os ferimentos, as cadeias ou quaisquer outros danos corporais que pela sua própria natureza não são mortais.”⁵⁸

Assim, a partir de tudo o que foi dito anteriormente, temos de reconhecer a figura do soberano como aquela que põe o poder de vida ou de morte ao serviço da sua principal função: a de proteger a vida dos seus súbditos, fazendo uso da punição para com os infractores das leis que a defendem. Neste sentido, o Estado é concebido como uma gigantesca máquina de protecção da vida que, curiosamente, foi feita por homens e destinada aos próprios homens, havendo assim uma coincidência entre a *máquina* e o *construtor da máquina*. Foi nesta identificação do Estado com uma máquina protectora feita por seres humanos e para proteger os seres humanos que fizemos residir a maquinação completa do Estado no pensamento de Thomas Hobbes. Como também já foi referido, o funcionamento concreto desta “máquina protectora estatal” assenta numa dupla forma de incidência do poder soberano sobre a vida e o corpo dos indivíduos: por um lado, esta eficiente máquina estatal protege o corpo e a vida dos seus súbditos mas, por outro lado, ela também aniquila a vida e os corpos daqueles que desrespeitam o Estado e as suas leis. Ora a partir desta dupla incidência do poder soberano sobre a vida e sobre o corpo podemos perspectivar também uma dupla maquinação: por um lado, o Estado

⁵⁶*Ibidem*, p. 247.

⁵⁷*Ibidem*, p. 238.

⁵⁸*Ibidem*, p. 250.

maquiniza-se na medida em que é reduzido a um mero mecanismo de protecção mas, por outro lado, na medida em que o construtor da máquina e os seus destinatários coincidem plenamente, já que o Estado foi criado pelos homens e para os homens, já não é só o Estado que se mecaniza mas também o próprio indivíduo singularmente considerado. Assim, se o Estado é máquina que politiza a vida do indivíduo protegendo-a, este último é também máquina, tanto porque criou a máquina estatal como porque se submeteu ao seu poder de protecção e de aniquilação. O resultado deste processo é, inevitavelmente, o seguinte: a mecanização do Estado, o grande Homem artificial no pensamento de Thomas Hobbes, acaba por transformar também o pequeno homem, o homem individual de Descartes, num puro e simples homem-máquina, o que comportou repercussões particularmente importantes no contexto do pensamento de La Mettrie. Assim, se na obra cartesiana apenas se descreve o funcionamento do corpo humano como sendo semelhante ao funcionamento de uma máquina, sem nunca se identificar plenamente o homem com uma máquina, já no contexto do pensamento de La Mettrie há uma identificação directa do próprio homem como uma máquina, particularmente visível na sua obra *L'Homme Machine* onde se refere explicitamente que: “O homem é uma máquina tão complexa, que é impossível à primeira vista formar dele uma ideia clara e, conseqüentemente, também defini-lo.”⁵⁹ Um pouco mais à frente na mesma obra La Mettrie refere ainda que: “O corpo humano é uma máquina que gera ela mesma os seus movimentos: é a imagem viva do movimento perpétuo.”⁶⁰

Desta forma, podemos dizer que foi precisamente a tradução política do dualismo antropológico cartesiano no contexto do pensamento de Thomas Hobbes que tornou possível a total maquinização do homem individual, que não tinha sido concluída no pensamento de Descartes. Foi, assim, precisamente porque Thomas Hobbes concebeu o Estado como um gigantesco *homo artificialis*, com um corpo constituído por diversos órgãos e funções e com uma alma (o soberano) cuja principal função era assumir-se como máquina de protecção da vida, que foi possível completar, a partir desta maquinização do Estado, a maquinização plena do indivíduo que se submete ao poder dessa mesma máquina protectora estatal por ele construída. Assim, como refere Carl Schmitt: “Depois de, deste modo, o grande homem, com corpo e alma, se ter tornado numa máquina, tornou-se possível o reverso e também o homem pequeno, o indivíduo, se pôde tornar *homme-*

⁵⁹Julien Offroy de La Mettrie, *L'Homme Machine*, Paris, Nord-Sud, 1948, p. 31.

⁶⁰*Ibidem*, p. 38.

machine. Só a mecanização da representação do Estado completou a mecanização da imagem antropológica do homem.”⁶¹ Sendo assim, entre a concepção mecanicista do funcionamento corporal em Descartes e a identificação completa do corpo como máquina em La Mettrie deu-se uma imprescindível mediação e tradução política do dualismo antropológico cartesiano, em que corpo e alma individuais se tornaram corpo político e alma soberana na concepção de Estado de Thomas Hobbes, o que permitiu a consumação plena da maquinização do homem individual, na medida em que este depende deste corpo político e desta alma soberana para que a sua vida seja protegida, criando uma máquina estatal com a finalidade de proteger a sua máquina corporal. Neste sentido, o homem individual que submete o seu corpo ao poder de protecção do Estado, politiza não só o seu corpo como a sua vida, necessitando do Estado para se politizar em sentido individual, e este foi um processo que se foi consumando progressivamente entre o pensamento de Descartes, Hobbes e La Mettrie. Depois desta tríade no contexto do pensamento moderno, nem a concepção da máquina humana, nem a própria concepção da máquina estatal serão as mesmas: o Estado torna-se em máquina de conservação da vida, o indivíduo torna-se em máquina conservada pelo Estado, e com esta dialéctica inaugura-se definitivamente a politização do corpo no contexto do pensamento moderno.

Contudo, esta politização do corpo inaugurada, no seu sentido mais teórico, no âmbito do pensamento moderno, com a tríade operada entre Descartes, Hobbes e La Mettrie, veio, no século XVIII, intensificar-se e conhecer uma aplicação concreta muito mais visível. A verdade é que este poder de conservação da vida por parte do Estado, tematizado sobretudo no contexto do pensamento de Thomas Hobbes, evoluiu, no século XVIII, para um poder mais incisivo sobre a vida, promovendo não somente a sua conservação mas o seu aumento e prolongamento através de estratégias políticas postas em marcha pelo próprio Estado. Estamos a referir-nos, concretamente, ao nascimento da *medicina de Estado* no século XVIII, que veio constituir uma intensificação da incidência do poder político sobre a vida, já que, com a *medicina de Estado*, este último não só toma por missão conservar a vida e o corpo biológico mas também, através de políticas de saúde directamente orientadas para o corpo e para a promoção do seu bem-estar e saúde, vem tomar como missões fundamentais a promoção do prolongamento, o melhoramento e o aperfeiçoamento da vida biológica dos indivíduos e, com isto, o Estado não só aumenta o

⁶¹ Carl Schmitt, *Op. Cit.*, pp. 59-60.

seu poder sobre o corpo e a vida mas também aumenta o seu próprio poder em sentido genérico.

No entanto, para que possamos abordar convenientemente o conceito de *medicina de Estado*, há que, primeiramente, proceder a uma contextualização do seu significado no âmbito das concepções de *política médica* e de *medicina social*. Neste sentido, só podemos falar em política médica a partir do momento em que, historicamente, a medicina passou a fundamentar-se numa estrutura de poder e começou a tomar por objecto não o individuo em particular mas as colectividades humanas, e isso aconteceu precisamente no início do século XVIII. Ora foi precisamente por esta altura que as doenças passaram a ser consideradas como um problema político e económico, que tinha de ser resolvido a partir de uma intervenção política levada a cabo pelos Estados. Foi justamente a partir desta interferência dos Estados no sentido de fazer uma gestão eficaz da saúde das colectividades que, a partir do século XVIII, a medicina assumiu uma faceta inequivocamente social, em detrimento do carácter individual que tinha mantido até ali. A este respeito, Michel Foucault afirma que “(...) a medicina moderna não é uma medicina individual ou individualista, mas é uma medicina social cujo fundamento é uma certa tecnologia do corpo social; a medicina é uma prática social, e apenas em alguns aspectos é individual ou individualista e valoriza as relações entre médico e paciente.”⁶² Segundo o mesmo autor, esta passagem do carácter individualista da medicina a um carácter eminentemente social pode ser perspectivada em três fases, precisamente as três etapas a considerar no âmbito da medicina social: a *medicina de Estado*, a *medicina urbana* e a *medicina da força de trabalho*. Entre estas três fases da medicina social, a primeira, a *medicina de Estado*, foi aquela que deu um contributo mais significativo para a politização do corpo. No entanto, para conseguirmos apresentar minimamente os principais traços da *medicina de Estado*, temos de, primeiramente, fazer uma breve referência ao contexto do seu aparecimento.

Neste sentido, temos de começar por esclarecer que o facto de a medicina incidir sobre as colectividades não foi uma originalidade do início do século XVIII. A verdade é que em todas as sociedades, de uma forma ou de outra, se puseram em prática medidas de gestão colectiva da saúde das populações, sobretudo em épocas de epidemia e de peste. Mas o século XVIII trouxe uma grande inovação a este nível: foi neste século que o Estado

⁶² Michel Foucault, “El Nacimiento de la Medicina Social” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 365.

passou a ser o gestor directo destas medidas de saúde direccionadas para a colectividade. Uma vez que as enfermidades passaram a ser consideradas como um problema económico, e porque comportavam inevitáveis custos para o Estado, a partir desta altura os responsáveis pelos governos passaram a investir em medidas preventivas no âmbito da saúde, controladas precisamente a partir dos aparatos do Estado. Antes do nascimento da *medicina de Estado* não podemos falar numa intervenção uniforme dos diferentes Estados na prática da medicina, e foi com a *medicina de Estado* que pela primeira vez se colocou a saúde da população como um dos objectivos fundamentais da prática política dos Estados. O que aconteceu foi que, até finais do século XVII, as gestões colectivas da doença realizavam-se sobretudo através da assistência aos pobres. Havia, como já foi referido, períodos de excepção que eram as épocas de epidemias, em que eram aplicados regulamentos especiais que constituíam já uma forma de medicalização autoritária que não estavam organicamente ligadas às técnicas de assistência. Contudo, convém destacar que estes períodos de medicalização autoritária destinada às colectividades eram períodos que apenas ocorriam perante situações particularmente graves, durante o resto do tempo a medicina limitava-se a ser exercida nos moldes de uma “medicina-serviço” e era posta em prática sobretudo em fundações de caridade que distribuíam alimentos e roupa e que cuidavam de crianças abandonadas. Desta forma, a medicina era sobretudo destinada aos pobres e a própria doença não era mais do que um dos elementos de um conjunto que compreendia também a invalidez e aqueles que se encontravam desempregados. Ora, num contexto como este, a medicina ocupava uma posição muito limitada, senão mesmo inexistente, no interior da política, não estando ainda integrada no conjunto de incumbências do Estado.

Perante um cenário como aquele que acabámos de descrever, como explicar que o século XVIII tenha protagonizado a viragem radical que integrou o cuidado pela saúde como preocupação fundamental dos Estados? O primeiro fenómeno a destacar neste século é precisamente o facto de nele se ter operado uma progressiva deslocação dos procedimentos mistos e polivalentes da assistência: muitos economistas e administradores começaram a criticar a prática das instituições e fundações de caridade que imobilizavam importantes somas e cujos fundos muitas vezes serviam para manter os ociosos que, graças a elas, não procuravam trabalho e mantinham-se fora dos circuitos de produção. Ora esta análise economicista do trabalho das instituições de caridade veio conduzir a uma

inevitável alteração do próprio estatuto do “pobre” que cede o seu lugar a um conjunto de distinções funcionais, por exemplo entre os desempregados voluntários e os desempregados involuntários, e entre os aptos para o trabalho e os incapazes. No fundo, a distinção foi feita entre os “bons pobres” e os “maus pobres”, o que só foi possível a partir de uma análise da própria ociosidade, das suas condições e efeitos que veio, assim, permitir distinguir aqueles que realmente deveriam ser alvo de caridade daqueles que beneficiavam injustamente dela. Neste sentido, a “sacralização global do pobre” passou, em finais do século XVII, a dar lugar a uma nova gestão e separação funcional entre os diferentes tipos de pobres. Foucault refere, inclusivamente, que: “Esta análise, na prática, teve como objectivo, no melhor dos casos, tornar útil a pobreza fixando-a a um aparato de produção, e, no pior dos casos, aligeirar ao máximo o peso que representa para o resto da sociedade: como fazer trabalhar os pobres «válidos», como transformá-los em mão-de-obra útil; mas também como assegurar o auto-financiamento da sua própria doença por parte dos menos ricos, dos que padecem de incapacidade transitória ou definitiva para o trabalho; ou inclusivamente, como rentabilizar a curto e longo prazo os fundos que se gastam na instrução das crianças abandonadas e dos órfãos. Perfilha-se assim toda uma analítica utilitária da pobreza em que o problema específico da doença dos pobres começa a ser visto por relação com os imperativos do trabalho e das necessidades de produção.”⁶³ Se olharmos com atenção para esta “nova concepção da pobreza”, constatamos que ela consistiu precisamente numa tentativa de gerir economicamente a pobreza, de forma a obter o menor prejuízo económico possível para os Estados a partir de uma gestão eficaz e rigorosa dos benefícios médicos e financeiros a prestar aos indivíduos. Se quisermos ser ainda mais penetrantes nesta análise, podemos dizer que esta sujeição da pobreza aos imperativos económicos não foi mais do que uma consequência directa da implantação generalizada da ideia do *corpo-máquina*, a partir da qual o corpo passou a ser encarado como um mecanismo que tinha de ser eficaz e rentável e, para que tal se conseguisse, a *medicina de Estado* veio assumir a missão de “controlar eficazmente os corpos”, em ordem a torná-los o mais rentáveis possível e a causar o menor prejuízo e maior benefício aos Estados. Mais uma vez, Michel Foucault descreve-nos esta entrada da gestão da saúde e do corpo na esfera de incumbências do Estado da seguinte forma: “Este processo consiste em que a saúde, e o bem-estar físico da população em geral, se converte num dos objectivos

⁶³ Michel Foucault, “La Política de la Salud en el Siglo XVIII” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 365.

essenciais do poder político. Agora já não se trata da assistência a uma franja particularmente frágil – desordenada e perturbadora – da população, mas de encontrar uma maneira de elevar o nível de saúde do conjunto do corpo social. Os diversos aparatos do poder gerem os «corpos» não para exigir simplesmente deles a doação do seu sangue, ou para protegê-los dos inimigos, nem tão pouco para assegurar os castigos e obter dinheiro, mas para ajudá-los, e, se for preciso, obrigá-los a conservar a sua saúde. O imperativo de saúde é cada vez mais um dever para cada um e um objectivo geral.”⁶⁴

Ora esta entrada da saúde na esfera do poder político foi algo de inédito, sobretudo se tivermos em conta que desde a profunda Idade Média o poder exercia tradicionalmente duas grandes funções: a da guerra e a da paz: “*Pax et Justitia*”. Só no final da Idade Média se vieram juntar a estas duas funções outras diferentes, tais como as de manter a ordem e de organizar e aumentar a riqueza. A todo este conjunto de incumbências do poder político, o século XVIII vem, então, adicionar a função de reorganizar a sociedade como meio de garantir o bem-estar físico, a optimização da saúde e da longevidade, e isto veio exigir, como acabámos de ver, uma entrada da gestão do corpo e das suas doenças na esfera do poder político, a partir da qual a medicina assumiu repentinamente uma importância fundamental no seio da política. Foi neste contexto que alguns países começaram a esboçar, no século XVIII, os seus próprios projectos de uma tecnologia da população, postos em prática através de estimativas demográficas, cálculos das taxas de mortalidade, da esperança média de vida, da distribuição da população por faixas etárias, etc. Todos estes estudos, cálculos e medidas tiveram como objectivo fazer uma gestão cada vez mais eficaz dos corpos, do corpo das populações e dos corpos dos indivíduos, por forma a apurar com precisão a melhor forma de os rentabilizar, e é precisamente neste contexto que se começa a intensificar a incidência do poder político sobre a vida e sobre o corpo, justamente na medida em que: “Os traços biológicos de uma população convertem-se assim em elementos pertinentes para uma gestão económica, e é necessário organizar em torno deles um dispositivo que assegure a sua submissão, e sobretudo o incremento constante da sua utilidade.”⁶⁵

É de notar que, num contexto como este, em que diversos Estados europeus começaram a investir em políticas médicas de gestão e controlo da saúde das suas populações, tomou-se como foco de incidência primordial as famílias, sobretudo no

⁶⁴*Ibidem*, p. 331.

⁶⁵*Ibidem*, p. 333.

complexo de relação pais-filhos, fazendo da célula familiar a primeira instância de medicalização dos indivíduos o que, de resto, fazia todo o sentido, pois só garantindo a saúde do núcleo familiar (a curto alcance) se poderia garantir a saúde do corpo social (a longo alcance). Foi por isso que os Estados europeus do século XVIII começaram a insistir num reforço dos deveres recíprocos entre pais e filhos, procedendo a uma medicalização das famílias baseada no privilégio da infância como núcleo fundamental da saúde familiar. Foi também neste sentido que vários Estados vieram impor junto das famílias um conjunto de obrigações a cumprir pelos pais relativamente aos filhos, nomeadamente obrigações de ordem física como a higiene, o vestuário, e a alimentação. Num cenário como este, a família assume-se já não apenas como uma rede de relações com um estatuto social num sistema de parentesco e transmissão de bens, mas converteu-se acima de tudo num meio físico que acolhe, mantém e protege o corpo da criança.

Ora podemos dizer, a partir da descrição que acabámos de fazer, que no século XVIII a maioria dos Estados europeus integrou entre as suas preocupações fundamentais a gestão e o controlo dos corpos das suas populações. Contudo, há que deixar muito claro que a maioria deles baseou a sua intervenção em estudos e quantificações populacionais, sem apresentar intervenções explícitas e organizadas no sentido de elevar o nível de saúde das populações através de medidas políticas pensadas e postas em prática pelo Estado. Há, assim, que distinguir dois tipos de realidades relativamente à preocupação dos Estados europeus do século XVIII com a saúde dos seus cidadãos: aqueles países que se limitaram a estudar as suas populações, a quantificar as suas taxas de natalidade, mortalidade e esperança de vida sem tomar medidas políticas explícitas para elevar o nível de saúde das populações, e aqueles países que investiram, acima de tudo, em medidas políticas com vista a melhorar o nível de saúde das suas populações por gestão directa por parte de mecanismos estatais. Relativamente ao primeiro tipo de países, podemos dizer que se limitavam a estudar, a “controlar” e a manter-se informados sobre o nível de saúde das suas populações, não consertando medidas políticas da sua parte para intervir a não ser em momentos de epidemias; o segundo tipo de países foram aqueles que não se cingiram aos estudos ou estatísticas populacionais, mas que desenvolveram uma prática médica efectivamente centrada no melhoramento da saúde pública através de medidas dirigidas pelo próprio Estado. Ora podemos dizer que foi em solo alemão que nasceu esta segunda tendência dos Estados europeus, o que fez com que, através de uma intervenção directa do

Estado na saúde dos indivíduos, a Alemanha tenha sido o berço da *medicina de Estado*, uma das três figuras assumidas pela medicina social. Neste sentido, a Alemanha não se limitou apenas a contabilizar nem a estudar a sua população, mas pôs em prática medidas políticas com vista ao melhoramento da saúde, impulsionando o exercício da medicina directamente apoiado e administrado pela estrutura do Estado.

Contudo, em face de uma constatação deste tipo, convém esclarecer com o máximo rigor os factores que explicam que tenha sido na Alemanha, e não noutro país europeu, que tenha nascido a *medicina de Estado*. A verdade é que foi na Alemanha que nasceu a *medicina de Estado* porque foi precisamente em solo alemão que se começou a desenvolver uma *ciência de Estado*, isto é, a Alemanha foi o primeiro país a levar a cabo uma investigação sobre os recursos e o funcionamento do Estado, tentando com ela aperfeiçoar os métodos de que o Estado se servia para produzir e acumular conhecimentos que lhe permitissem o correcto funcionamento da máquina estatal. No entanto, há que desde já fazer um esclarecimento: é que a concepção do Estado como um objecto de saber e um lugar de aquisição de conhecimentos específicos foi algo que se desenvolveu com mais rapidez e intensidade na Alemanha, e não na França ou na Inglaterra, por exemplo, precisamente porque a Alemanha não se converteu num Estado unitário até ao século XIX, permanecendo como uma justaposição de “quase Estados”, de micro-Estados que funcionavam como pequenas unidades que tentavam ser o mais autónomas possível. Ora esta pequena dimensão dos Estados, a sua grande proximidade e os perpétuos conflitos em que se envolviam uns com os outros obrigavam estes micro-Estados a tentar superar-se, a comparar-se constantemente uns aos outros, e a imitar os seus métodos, o que explica que a ciência de Estado tenha nascido, enquanto tentativa de estudar e aperfeiçoar os recursos de funcionamento do Estado, num contexto onde diversos micro-Estados conviviam quotidianamente preocupados com a melhoria dos seus métodos de funcionamento, entre os quais estava, sem dúvida, uma tentativa de melhoramento da saúde da população de cada um destes pequenos Estados, o que, na prática, conduziu ao próprio nascimento da *medicina de Estado* para satisfazer esta necessidade.

Contudo, a permanente rivalidade dos micro-Estados que compunham a Alemanha do século XVIII não foi o único factor que contribuiu para que tivesse sido neste contexto que se tenha operado o nascimento da *ciência política* e, com ele, também o da *medicina de Estado*. Na verdade, outro dos factores que esteve por detrás do nascimento da *ciência*

de Estado foi a própria falta de desenvolvimento económico da Alemanha do século XVIII que, depois da Guerra dos Trinta Anos, estancou totalmente a sua economia. Graças a este insuficiente desenvolvimento económico, uma burguesia economicamente pouco activa começou a apoiar com bastante entusiasmo os seus soberanos que enfrentavam uma situação de luta permanente e, como tal, os burgueses alemães contribuíam oferecendo-lhes os seus homens, as suas capacidades e os seus recursos para a organização dos Estados, auxiliando assim na criação e consolidação da *ciência de Estado*.

Um fenómeno que não deixa de ser curioso é que a *ciência de Estado* e, com ela, a *medicina de Estado*, vieram surgir num contexto em que não havia nem poder político consistente (uma vez que estávamos perante uma ordem política fragmentada em micro-Estados), nem desenvolvimento económico. Foi precisamente a falta destes dois elementos que ocasionou que estes pequenos Estados tentassem ultrapassar as suas limitações e, investigando com recurso à *ciência de Estado*, pudessem posteriormente accionar planos de acção concretos nos mais variados domínios do funcionamento do Estado e, entre esses domínios, o próprio sector da saúde, onde a intervenção nos corpos e na saúde das populações passou a ser controlada politicamente através da *medicina de Estado*. Podemos, assim, dizer que a *medicina de Estado* foi uma das formas de cumprir, num sector determinado da sociedade – o da saúde – os projectos traçados a partir de um estudo rigoroso dos métodos de funcionamento do Estado que foi levado a cabo pela *ciência de Estado* na Alemanha do século XVIII. Apesar de já nos finais do século XVI e início do século XVII grande parte das nações europeias se terem começado a preocupar com a actividade produtiva das suas populações, no contexto do mercantilismo, nenhum destes países reuniu condições suficientes para o nascimento da *medicina de Estado* a não ser a Alemanha do século XVIII. Por exemplo, em França, no século XVII, deu-se um sério investimento em estatísticas de natalidade e mortalidade, e também foi na Inglaterra do mesmo século que se fizeram os censos da população mas, nem num caso nem no outro, houve qualquer medida consertada pelo Estado e directamente gerida pelo poder político para controlar e melhorar a saúde das populações, o que só veio a acontecer com a *medicina de Estado* na Alemanha do século XVIII.

A verdade é que, nos casos da França e da Inglaterra, no século XVII a única preocupação sanitária do Estado consistia em estabelecer tabelas de natalidade e de mortalidade, convertidas em meros indicadores de saúde e de crescimento da população,

mas não havia ainda nenhuma intervenção organizada por parte do Estado para elevar o nível de saúde dos indivíduos. Esta intervenção estatal com vista a uma melhoria da vida e da saúde só veio a acontecer efectivamente na Alemanha que, desde cedo, desenvolveu uma prática médica verdadeiramente centrada no melhoramento da saúde pública. É de notar que nasceu na Alemanha a primeira polícia médica de um Estado por volta de 1764, o que supunha algo mais do que uma simples contagem da natalidade e da mortalidade, como aconteceu em Inglaterra e na França. Esta polícia médica, programada na Alemanha dos meados do século XVII e implantada no fim do mesmo século, tinha traços reconhecidamente inovadores. Desde logo, o próprio sistema de observação da natalidade e mortalidade era muito mais complexo que o das simples tabelas e baseava-se em informação requerida aos hospitais ou médicos das diferentes cidades ou regiões alemãs para um posterior registo efectuado pelo próprio Estado dos diferentes fenómenos epidémicos ou endémicos observados. Outra das medidas inovadoras da polícia médica alemã que esteve na base da criação da medicina de Estado foi também a tentativa de organização, levada a cabo pelo próprio Estado, do ensino da medicina. Até então, os diplomas médicos eram da responsabilidade das universidades e da corporação dos médicos mas, a partir desta altura, na Alemanha, passou a fazer-se um controlo estatal dos programas de ensino e das concessões de títulos de médicos. Para além desta reorganização do ensino da medicina, foi também criada na Alemanha desta época uma organização administrativa de controlo da própria actividade desenvolvida pelos médicos, uma espécie de oficina especializada gerida pelo ministério da administração central e encarregue de reunir informações sobre o funcionamento concreto da assistência médica, nomeadamente através da confirmação de que os médicos realizavam certos tipos de intervenções previamente mandatadas pelo Estado através da verificação dos tratamentos aplicados às populações, mas também através de cuidadosas investigações sobre as reacções e sintomas das populações antes do aparecimento de certas doenças epidémicas. Finalmente, foi também na Alemanha desta altura que se deu a criação de funcionários médicos especificamente encarregues da assistência e gestão da saúde de uma certa região que lhe era atribuída, tendo sido, assim, neste momento que surgiu e se consolidou a concepção do médico como “administrador da saúde”.

Ora todo este conjunto de medidas pressupunha uma subordinação da política médica a um poder administrativo superior controlado pelo próprio Estado, começando

com isto a surgir e a consolidar-se a *medicina de Estado*, que nasceu precisamente a partir deste controlo estatal da saúde das populações. Segundo Foucault, “A essa administração pública da saúde não interessava o corpo dos trabalhadores, mas o corpo dos próprios indivíduos que, no seu conjunto, constituíam o Estado. (...) Por isso, a medicina devia aperfeiçoar e desenvolver essa força estatal.”⁶⁶ A partir destas afirmações de Foucault, podemos constatar que, com a *medicina de Estado*, o alvo directo de politização por parte da esfera estatal é o próprio corpo humano, sujeito à aplicação das técnicas estatais de controlo e gestão da saúde pública. A própria medicina, à medida que foi sendo cada vez mais controlada pelo poder estatal, sofreu uma transformação muito importante, sobretudo porque começou a deixar de ser uma arte de cura de doenças para passar a ser cada vez mais uma técnica de gestão da saúde das populações controlada pelo poder político. É o próprio Foucault que refere explicitamente que “A medicina, enquanto técnica geral de saúde, e já não tanto como serviço e arte de curar enfermidades, ocupará um lugar cada vez mais importante no interior das estruturas administrativas e na maquinaria do poder que não deixa de aumentar e afirmar-se ao longo do século XVIII. O médico assenta sobre as diferentes instâncias de poder.”⁶⁷ Podemos assim dizer que foi com a medicina de Estado que, no século XVIII, o poder político passou a ser exercido de forma mais directa sobre o corpo dos indivíduos, algo que só foi possível a partir de uma progressiva entrada da medicina no espaço político, de tal forma que podemos falar, a partir do surgimento da *medicina de Estado*, numa interpenetração entre o político e o médico.

Este enlace entre o campo médico e o campo político veio também comportar uma alteração do próprio estatuto do profissional de medicina que, cada vez mais, passou a ser requisitado e a tomar parte integrante na esfera do poder político, nomeadamente a partir de um conjunto de novos papéis que assumiu, tais como os seguintes: “(...) presença cada vez mais numerosa nas academias e nas sociedades científicas; ampla participação na elaboração de enciclopédias; presença como conselheiro entre os representantes do poder; organização de sociedades médicas oficialmente encarregues de um determinado número de responsabilidades administrativas e qualificadas para adoptar ou sugerir medidas autoritárias; o papel representado por muitos médicos como programadores de uma

⁶⁶ Michel Foucault, “Nacimiento de la Medicina Social” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 370.

⁶⁷ Michel Foucault, “La Política de la Salud en el Siglo XVIII” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 337.

sociedade bem governada (...). O médico converte-se no grande conselheiro e no grande expert, e não tanto na arte de governar, quanto, ao menos, na de observar, corrigir, melhorar o «corpo» social, e mantê-lo num estado de permanente saúde.”⁶⁸

Desta forma, foi esta mesma penetração cada vez maior do médico no interior do corpo social que fez com que, também nesta altura, se desse uma outra transformação muito importante: para se ter acesso à saúde, deixa de ser necessário ir ao hospital, uma vez que a medicina invade a sociedade, e por detrás dela está o poder político que a orienta e domina. Foi esta “invasão” do corpo social pela medicina que justificou que, no século XVIII, se desse uma intervenção cada vez mais ampla na sociedade de um corpo médico capaz de oferecer cuidados, frequentemente de forma gratuita ou ao menor custo possível. Foi também a partir desta intervenção cada vez maior do médico na sociedade que se generalizaram cuidados, consultas e distribuições de medicamentos por parte dos hospitais aos doentes sem ter de os internar lá, tornando a “hospitalização no domicílio” numa prática recorrente, justamente porque para se ter acesso à saúde já não era necessário ir ao hospital, uma vez que a medicina era oferecida ao corpo social quase autoritariamente e sem haver necessidade de o indivíduo a procurar nos hospitais. Foi também neste contexto de “invasão” do corpo social pela medicina que se veio alterar o próprio estatuto geral do hospital, que passou a ser um recurso apenas destinado ao tratamento dos problemas de saúde mais graves, uma vez que era o médico que resolvia os casos menos preocupantes junto das populações, desenvolvendo a sua actividade directamente no seio das populações, objectos imediatos de medicalização.

Ora este controlo cada vez maior da saúde das populações através da prática médica veio protagonizar, na França dos finais do século XVIII, uma importante mudança no sistema de medicina social, que consistiu precisamente no surgimento da *medicina urbana*. Assim, se a *medicina de Estado*, nascida e consolidada na Alemanha do século XVIII, constituiu a primeira fase da medicina social, é nos finais do século XVIII que, em França, se inaugura uma nova etapa da medicina social: a da *medicina urbana*, em que o objecto de medicalização passa a ser a cidade e já não o indivíduo e a sua célula familiar. À primeira vista, este novo sistema de medicina social, na medida em que já não faz do corpo do indivíduo um alvo directo de politização, parece já não estar apoiado na estrutura do Estado, mas será que não podemos, ainda assim, perspectivar na *medicina urbana* alguma

⁶⁸*Ibidem*, p. 338.

forma de politização da vida, ainda que mais indirecta? Para podermos responder a esta questão, temos de apurar muito precisamente qual foi, afinal, o contributo da *medicina urbana* para uma politização do corpo, algo que, a partir de uma primeira impressão, parece não acontecer. Contudo, convém que se determine ainda com mais clareza se, afinal, a *medicina urbana* representa ou não alguma forma de incidência do poder político sobre o corpo e sobre a vida.

Assim, como o próprio nome indica, a *medicina urbana* foi um sistema de medicina social que teve como âmbito de intervenção o fenómeno da urbanização. Ora todo este voltar das atenções para as cidades e para o fenómeno da urbanização como centros de intervenção da medicina deu-se precisamente na França dos finais do século XVIII porque as cidades francesas, entre 1750 e 1780, eram uma multiplicidade emaranhada de territórios heterogéneos e poderes rivais, não havendo unidade territorial nem um poder único, mas antes um conjunto de fragmentos territoriais e de poderes senhoriais detidos por membros da Igreja e corporações, a par do poder régio e dos restantes representantes estatais. Foi na segunda metade do século XVIII que se veio, então, colocar o problema da unificação do poder, o que veio exigir uma reorganização do corpo urbano de modo mais coerente e homogéneo, para que se pudesse governá-lo mediante um poder único e bem regulamentado. A verdade é que a vida das grandes cidades do século XVIII suscitava uma série de pânico, sobretudo ao nível da higiene: os seus traçados urbanos cresciam confusamente e sem qualquer tipo de preocupação político-sanitária; nos cemitérios os cadáveres das pessoas sem recursos económicos suficientes para conseguir uma sepultura individual eram enterrados uns sobre os outros, facilitando a propagação de doenças e epidemias. As únicas medidas tomadas no controlo da higiene no espaço urbano eram apenas destinadas aos períodos de pestes e epidemias graves, à excepção dos quais os espaços urbanos eram espaços desagradáveis e insalubres. Ora cenários como estes vieram favorecer um tipo de discurso médico que já não incidia sobre o corpo dos indivíduos mas precisamente sobre o meio onde esse corpo habita: as cidades, cujas condições de higiene eram incipientes. Foi precisamente neste sentido que, na França dos finais do século XVIII, as cidades, e já não tanto os indivíduos, vieram tornar-se no alvo directo de medicalização, transformando-se assim em autênticas “cidades medicalizadas”, onde se passou a efectuar uma intensa vigilância médica de todo um conjunto de remodelações, de construções e de instituições com vista a melhorar as condições de higiene do espaço urbano em geral, já

que este constituía um meio perigoso para a população em geral, na medida em que a falta de higiene e de limpeza atentavam contra a saúde dos indivíduos. Num contexto como este, foi necessário intervir no sentido de melhorar os diferentes bairros, a situação de insalubridade dos cemitérios, matadouros, prisões, navios e instalações portuárias, mas também nos hospitais gerais, onde se encontravam vagabundos, mendigos e inválidos. Tentou ainda promover-se uma educação para a higiene e boa alimentação junto das populações, fazendo-as respeitar as regras fundamentais nestes campos. Em suma, a *medicina urbana* tratou-se, em todos os casos, de uma intervenção médica autoritária, tendo em vista a promoção das condições de higiene no espaço urbano e, principalmente, nos seus focos privilegiados de propagação de doenças.

Ora, a partir da descrição anterior do funcionamento do sistema de medicina social, podemos constatar que “A medicina urbana não foi realmente uma medicina do homem, do corpo e do organismo, mas uma medicina das coisas, do ar, da água, das decomposições e das fermentações; foi uma medicina das condições de vida e do meio de existência.”⁶⁹ Neste sentido, parece, de facto, não haver por parte deste sistema de medicina social um contributo directo para a politização do corpo. No entanto, a partir de uma problematização mais profunda da *medicina urbana*, mediada pelos conceitos de “saúde” e de “salubridade”, talvez possamos encontrar uma contribuição, pelo menos indirecta, deste sistema de medicina social para a politização do corpo. Assim, o que distingue o conceito de *saúde* do conceito de *salubridade* é o facto de a saúde ter directamente a ver com o bem-estar do corpo, ao passo que a salubridade relaciona-se com o estado do meio ambiente e dos seus elementos constitutivos, o que possibilita justamente o bom estado de saúde. Neste sentido, podemos dizer que a *medicina de Estado* teve efectivamente um contributo importante para a politização do corpo, uma vez que se centrava numa gestão política da saúde dos corpos, e não na gestão da salubridade do meio ambiente e da cidade, sobre a qual se centra a *medicina urbana*. Contudo, se no contexto da *medicina urbana* não há, efectivamente, uma intervenção política no âmbito do corpo, podemos dizer que há, pelo menos, uma intervenção no meio ambiente e nas condições de salubridade que vão directamente implicar a própria saúde daqueles que habitam nesse meio ambiente. Sendo assim, a existência de *salubridade* no meio ambiente é condição necessária para que haja

⁶⁹ Michel Foucault, “Nascimento de la Medicina Social” in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 378.

saúde no corpo. Desta forma, se bem que a *medicina urbana* não se baseou directamente em nenhum instrumento específico de poder para agir sobre o meio ambiente das cidades e garantir a sua salubridade, ainda assim, ela partiu de uma intervenção consertada de instâncias comandadas pelo poder político com vista a que, interagindo sobre a *salubridade*, se pudesse garantir a *saúde* corporal. Em suma, se bem que a *medicina urbana* não contribuiu directamente para uma politização do corpo, ela pode ser perspectivada como um contributo indirecto para essa mesma politização, na medida em que a protecção política da saúde corporal depende também ela da própria manutenção das condições de salubridade do meio ambiente. Neste sentido, a própria *medicina urbana* consistiu num mero prolongamento da *medicina de Estado*, na medida em que o seu principal objectivo foi garantir a saúde do corpo a partir da garantia da salubridade do meio ambiente onde este habita.

Contudo, se com a *medicina urbana* dos finais do século XVIII se veio simplesmente prolongar a *medicina de Estado*, através de um controlo indirecto do corpo, no século XIX evolui-se, em Inglaterra, para um novo sistema de medicina social – a *medicina da força de trabalho* – que vai de novo tomar como centro de enfoque directo o corpo, apesar de ter sido numa óptica diferente. O contexto onde este novo sistema de medicina social se desenvolveu é facilmente identificável, uma vez que na Inglaterra do século XIX vivia-se a era da Revolução Industrial, fenómeno que veio, entre todas as transformações que comportou, inaugurar também uma nova visão do corpo humano: o corpo como força de trabalho, sobre o qual vai incidir o novo sistema de medicina social. Na Inglaterra desta época estava a experienciar-se um forte desenvolvimento industrial, suportado e garantido pela mão-de-obra composta por uma massa de desfavorecidos – o proletariado – a força de trabalho que, por ser tão indispensável neste cenário de florescimento industrial, passou a ser gerida e protegida por meio de um controlo médico, e isto foi um contributo muito significativo para a politização do corpo já que: “(...) o capitalismo que se desenvolveu em finais do século XVIII e começos do século XIX, socializou um primeiro objecto, que foi o corpo em função da força produtiva, da força de trabalho. O controlo da sociedade sobre os indivíduos não se operou simplesmente através da consciência ou da ideologia, mas exerceu-se no corpo, e com o corpo. Para a sociedade capitalista o mais importante era o biopolítico, o somático, o corporal. O corpo é uma

realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica.”⁷⁰ Desta forma, é com a *medicina da força de trabalho* que, na Inglaterra e em plena Revolução Industrial, o corpo se torna de novo num alvo directo de estratégias de poder que, neste caso, consistiam sobretudo num controlo da saúde corporal dos mais desfavorecidos por meio de uma medicina que se impunha quase autoritariamente.

Assim, a partir do momento em que o pobre passou a beneficiar do sistema de assistência médica para que a sua força de trabalho corporal fosse preservada, ele ficou também obrigado a submeter-se a vários tipos de controlos médicos, e isto constituiu justamente um avanço muito importante na história da medicina social, uma vez se criou um tipo de assistência médica fiscalizada aos mais desfavorecidos com vista a satisfazer as necessidades de saúde que a sua pobreza lhes impedia de alcançar. Mas o mais curioso é que este controlo médico da força de trabalho de que eram alvo os mais desfavorecidos permitia também exercer um outro tipo de controlo mediante o qual as classes mas ricas, ou os seus representantes no governo, garantiam a saúde das classes necessitadas, protegendo não só a sua própria saúde, evitando contágios, como também uma boa manutenção da mão-de-obra da qual se serviam. Desta forma, com a *medicina da força de trabalho*, pôs-se em marcha um processo de politização do corpo da massa trabalhadora e, com isso, visava proteger-se o corpo das classes que eram social e economicamente mais favorecidas, mas também garantir-se o controlo da força produtiva que os servia. Neste sentido, podemos dizer que, com este novo sistema de medicina social, eram alvo de politização directa os corpos daqueles que eram necessários como força de trabalho ou daqueles que, estando doentes, constituíam um risco para os outros. Ora foi precisamente isto que justificou que se tivesse estabelecido um cordão sanitário autoritário entre ricos e pobres no interior das cidades, e foi para garantir a sua eficácia que se ofereceu aos mais desfavorecidos o acesso a cuidados médicos gratuitos ou ao menor custo, uma vez que assim as classes mais abastadas livravam-se do risco de ser vítimas de fenómenos epidémicos surgidos entre os indivíduos das classes mais desfavorecidas.

Foi para garantir o sucesso desta medicalização autoritária dos mais pobres que apareceram, no contexto da *medicina da força de trabalho* na Inglaterra do século XIX, os sistemas de *Health Service* que se encarregaram de controlar a vacinação, obrigando os indivíduos mais desfavorecidos a imunizar-se, mas também organizando registos de

⁷⁰*Ibidem*, p. 366.

epidemias e doenças, bem como procedendo à localização e destruição dos focos de insalubridade nas cidades. Com a continuidade e alargamento deste tipo de medidas que, sendo substancialmente aplicadas junto das populações mais desfavorecidas, visavam proteger a totalidade dos indivíduos, a *medicina da força de trabalho* foi posta ao serviço de uma protecção total e autoritária da vida, já que os cuidados de saúde, tanto ao nível terapêutico como ao nível preventivo, eram impostos às populações não com sentido facultativo mas com sentido obrigatório, o que fez com que na Inglaterra da segunda metade do século XIX se levantasse uma onda de protestos e de reivindicações do “direito à não-saúde como um direito à vida” e em que alguns indivíduos, sobretudo oriundos de facções económica e socialmente mais desfavorecidas, erguessem autênticas insurreições anti-médicas, uma vez que eram alvos mais directos da medicalização autoritária. A respeito destas insurreições contra a medicina autoritária, Michel Foucault referiu que elas “(...) tinham por finalidade combater a medicalização, reivindicar o direito à vida, o direito a adoecer, a curar-se e a morrer, segundo o desejo de cada um.”⁷¹

Sendo assim, podemos dizer que a *medicina da força de trabalho*, surgida na Inglaterra do século XIX, acabou por degenerar numa medicalização autoritária do corpo e das suas doenças, o que nos leva a concluir que este sistema de medicina social conduziu, já não de forma implícita como a *medicina urbana*, mas de uma forma explícita e directa, à politização do corpo que, à medida que os sistemas de medicina social foram evoluindo, se foi tornando mais nítida através de uma imposição autoritária de cuidados médicos às populações por parte da esfera política.

Ora todo este capítulo traçou o início e as primeiras etapas de evolução da politização do corpo, precisamente na era moderna. Desta forma, demarcámos o típico paradigma do cálculo vigente durante a Modernidade, e mais especificamente na sua versão cartesiana, como tendo sido um primeiro contributo significativo para a objectivação do corpo que, por meio de uma redução ao paradigma calculador, passou a ser encarado como uma máquina, como um gigantesco mecanismo animado pela alma. Foi no contexto da Modernidade e, sobretudo, no âmbito do pensamento cartesiano, que o corpo passou a ser perspectivado como mecanismo susceptível de manipulação em ordem ao seu bom funcionamento. No seguimento desta objectivação do corpo como máquina durante a Modernidade, o pensamento de Thomas Hobbes constituiu-se como uma passagem do

⁷¹*Ibidem*, p. 383.

corpo objectivado a uma primeira versão do corpo politizado, já que não só concebe o corpo como uma máquina, como o sujeita ao poder de protecção do Estado. Assim, é Thomas Hobbes quem pela primeira vez tematiza de uma forma significativa a sujeição do corpo biológico ao poder político, a partir da qual o Estado é ele próprio concebido como uma “macro-máquina” de protecção que tem como principal função proteger a “micro-máquina” que é o corpo do indivíduo. Ora é La Mettrie que vem completar todo o intuito de maquinização do corpo humano iniciado por Descartes e Hobbes quando define de forma directa o corpo humano como máquina. Com esta tríade operada entre o pensamento de Descartes, Hobbes e La Mettrie dá-se início a uma nova e multifacetada perspectiva acerca do corpo humano: este passa a ser, pela primeira vez, “*corpo-objecto*” e “*corpo-máquina*” e, abrindo-se a possibilidade da sua protecção pela esfera estatal no contexto do pensamento de Thomas Hobbes, passa também a ser “*corpo politizado*”. Ora foi este poder de protecção do corpo pelo Estado que veio, no século XVIII, traduzir-se na prática com o nascimento da *medicina de Estado*, um sistema de medicina social que, enquanto tal, veio orientar-se para a protecção da vida das colectividades por parte do poder político, através de medidas concretas por ele estabelecidas para melhorar a saúde dos indivíduos. Com a *medicina de Estado*, o poder de protecção da vida pelo Estado, tal como Hobbes o descreveu, vem alargar-se substancialmente e transformar-se em poder não só de protecção como também numa tentativa de melhoramento e de prolongamento da vida através de uma gestão cada vez mais política deste domínio. No seguimento da *medicina de Estado*, que tornou o corpo biológico num alvo directo de estratégias políticas com vista ao melhoramento da sua saúde, veio ainda, no final do século XVIII, um outro sistema de medicina social, a *medicina urbana*, que consistiu num alargamento do âmbito da *medicina de Estado*, uma vez que o seu intuito fundamental foi o de promover a saúde corporal melhorando a salubridade do meio ambiente onde o corpo habita. Finalmente, no século XIX dá-se uma evolução para um terceiro sistema de medicina social, a *medicina da força de trabalho*, nascida no contexto da Inglaterra da Revolução Industrial e que, inicialmente, tomou como alvo de politização directa o corpo dos trabalhadores que, para manterem os níveis de produção, tinham de obrigatoriamente se sujeitar a intervenções médicas, o que veio depois degenerar numa protecção total da vida posta em prática através de uma medicalização autoritária de toda a população.

É de realçar que todo este trajecto efectuado entre Descartes, Hobbes, La Mettrie e os sistemas de medicina social dos séculos XVIII e XIX foi, de facto, o trajecto que ocasionou o nascimento e a primeira forma de desenvolvimento da politização do corpo biológico. Contudo, convém destacar que, quando se denomina todo este trajecto de politização do corpo iniciado e consolidado nos séculos XVIII e XIX como sendo uma “primeira forma de politização do corpo”, pretende-se destacar que esta primeira forma de sujeição da vida e do corpo ao poder político consistiu sobretudo numa relação de protecção: neste primeiro eixo temporal de relação entre a vida e o poder soberano, politizar o corpo é sinónimo de protegê-lo através de estratégias políticas. No entanto, no século XX, esta primeira forma de politização do corpo sofre uma metamorfose fundamental: com o nascimento dos grandes Estados biopolíticos, a politização da vida deixa de se basear numa relação de protecção da vida por parte do poder político e transforma-se numa relação de aniquilação. Sendo assim, é no século XX que se evolui para uma outra forma de politização do corpo que, ao invés de estar sujeito a um poder de protecção político, passa a estar sujeito a um poder de aniquilação, a partir do qual politizar o corpo é sujeitá-lo à possibilidade eminente de o poder político decidir a sua extinção.

CAPÍTULO III

INTENSIFICAÇÃO, VIRAGEM E ACTUALIDADE DO BIOPODER

1. Os Estados biopolíticos da primeira metade do século XX: o caminho entre a medicina autoritária e o Nazismo

“Com frequência afirma-se que no século XX a medicina começou a funcionar fora do seu campo tradicional, determinado pelo pedido do enfermo, o seu sofrimento, os seus sintomas, o seu mal-estar (...). Em primeiro lugar, a medicina responde a outro motivo que não é o pedido do doente, algo que só acontece em casos muito mais limitados. Com muito mais frequência a medicina impõe-se ao indivíduo, doente ou não, como um acto de autoridade.”¹

Michel Foucault

O trajecto do capítulo anterior deu-nos conta do nascimento da politização do corpo tanto no seio do pensamento moderno, com a evolução operada entre as teorizações de Descartes, Hobbes e La Mettrie, como em sentido prático, com o aparecimento e evolução dos sistemas de Medicina Social a partir do século XVIII. Assim, se as teorias filosóficas de Descartes e La Mettrie sobre o corpo humano reduzido ao paradigma da máquina e a teorização hobbesiana sobre uma concepção de Estado também ele mecanizado vieram fornecer a base teórica para o processo de politização do corpo, já a evolução trifásica da medicina social entre a *medicina de Estado*, a *medicina urbana* e a *medicina da força de trabalho* veio concretizar no plano prático o processo histórico de politização do corpo, fazendo-o agora incidir de forma definitiva sobre os corpos daqueles que, estando sujeitos ao poder do Estado, são imediatamente confrontados com uma intervenção real deste na protecção da sua saúde. Note-se que a evolução operada entre as três fases da *medicina social* foi revestindo a intervenção da política sobre a vida e o corpo de um crescente autoritarismo. Desta forma, se a *medicina de Estado* veio marcar o movimento de entrada da saúde na esfera de controlo do poder estatal, justamente na medida em que o Estado

¹ Michel Foucault, “Crisis de la Medicina o crisis de la antimedicina?”, in *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, pp. 351-352.

passou a controlar os corpos e a gerir as enfermidades para que estas causassem o menor prejuízo possível, tornando a saúde da população num dos principais objectivos da prática política dos Estados, já a *medicina urbana* veio alargar este poder do Estado sobre o corpo, tendo em conta que já não bastava uma intervenção directa nos corpos por meio dos cuidados de saúde que lhes eram garantidos, mas agora também o espaço urbano passava a ser higienizado no sentido de não interferir na saúde e bem-estar corporal dos indivíduos. A culminar todo este processo de evolução da medicina social e crescente intensificação do poder político sobre a vida veio a *medicina da força de trabalho* que, ao impor autoritariamente os cuidados de saúde àqueles que constituíam a massa operária da revolução industrial, tinha como objectivo preservar a sua força de trabalho, ao mesmo tempo que tentava minimizar as hipóteses de contágio das populações mais abastadas, medicalizando à força os mais desfavorecidos.

Desta forma, foi precisamente nesta medicalização forçada dos mais desfavorecidos que residiu historicamente o grande avanço do poder político sobre o corpo: com a *medicina da força de trabalho* passou a obrigar-se a massa operária a imunizar-se para, com isso, imunizar também os corpos de todos os outros que pudessem eventualmente ser contagiados. No entanto, agora os cuidados de saúde já não são prestados às populações com um sentido facultativo, como no âmbito da *medicina de Estado* e da *medicina urbana*, mas passam a ser impostos aos indivíduos, revestindo a medicina de uma faceta muito mais autoritária e impositiva.

Ora este carácter progressivamente autoritário adquirido pela medicina, sobretudo com o teor impositivo da *medicina da força de trabalho*, veio consolidar-se no início do século XX, quando a medicina passou a exercer a sua acção sobre os corpos dos indivíduos sem que fosse sequer necessária a sua autorização. Este constituiu-se, pois, como um cenário que se foi progressivamente instalando a partir do século XVIII com o nascimento da *medicina de Estado*: a entrada da vida e do corpo biológico na esfera de controlo do Estado foi-se assumindo gradualmente como uma intervenção autoritária do poder político sobre o corpo sob a forma de cuidados médicos cada vez menos facultativos e cada vez mais impostos em nome de uma pretensa melhoria da saúde e bem-estar de todos aqueles que, pertencendo a um determinado Estado, passam a ser obrigados a receber dele cuidados de saúde com vista ao melhoramento do corpo social. É por isso que, segundo Michel Foucault, “(...) o que surgiu, desde o começo do século XX, foi o feito de que a

medicina poderia ser perigosa, e não tanto em razão da sua ignorância e falsidade, mas mais em razão do seu saber, na medida em que a medicina é uma ciência.”² Neste sentido, e justamente na medida em que a medicina passou a ser uma ciência sumamente necessária para a intervenção estatal na saúde das populações, ela foi-se assumindo como uma ciência cada vez mais poderosa e simultaneamente perigosa, com um extensíssimo horizonte de possibilidades e um crescente autoritarismo nas suas novas formas de exercício.

É precisamente a partir deste incremento do poder da medicina e do seu horizonte de possibilidades que o século XX opera algumas viragens fundamentais no que respeita à incidência do poder político sobre a vida: a medicina começa a funcionar fora do seu campo tradicional, que exigia o pedido e autorização do enfermo e que pressupunha que houvessem da sua parte sintomas, mal-estar e sofrimento que justificassem a intervenção médica, e passa agora a intervir com funções de garantir a “normalidade” do corpo social, actuando preventivamente e de forma assumidamente impositiva para que o corpo social enquanto colectividade mantenha saúde e qualidade nas suas disposições físicas, precisamente porque a entidade estatal assim o exige. Foi por isso que o sintoma e o sofrimento do doente deixaram agora de ser necessários enquanto factores de sinalização para a futura intervenção médica: agora a medicina intervém antes do sintoma, antes do sofrimento e tentando preveni-los, identificando antes os possíveis focos de fragilidade no corpo social e actuando para que estes não entrem em efectiva corrupção e degenerescência corporal, abrindo-se assim à medicina uma série de novos campos de intervenção que já não se circunscrevem ao pedido do doente mas têm um âmbito de intervenção cada vez mais alargado. Como refere Michel Foucault a este respeito dos novos campos de actuação da medicina: “(...) não se contrata ninguém sem o ditame do médico que examina autoritariamente o indivíduo. Existe uma política sistemática e obrigatória de *screening*, de localização de doenças na população, que não responde a nenhum pedido do doente. Por isso mesmo, em alguns países a pessoa acusada de ter cometido um delito, ou seja, uma infracção considerada de suficiente gravidade para ser julgada pelos tribunais, deve submeter-se obrigatoriamente ao exame de um perito psiquiatra, o que em França é obrigatório para todo o indivíduo posto à disposição das autoridades judiciais, mesmo que seja um tribunal correcional. Estes são simplesmente alguns exemplos de um tipo de intervenção médica bastante familiar que não responde ao

²*Ibidem*, p. 348.

pedido do doente.”³ Neste sentido, a medicina passa a ser accionada antes do pedido do doente, tentando detectar focos de fragilidade no corpo social e actuar preventivamente no que respeita à propagação de doenças, com vista a uma manutenção a todo o custo da normalidade dos corpos daqueles que pertencem à colectividade, nem que seja à custa de estratégias autoritárias, assumindo-se cada vez mais como a ciência especificamente destinada à correcção das anormalidades dos corpos das populações a mando do Estado.

Assim, como será fácil de deduzir, o caminho traçado entre este poder de correcção de anormalidades assumido pela medicina até ao poder de aniquilação do corpo em nome dessa pretensa normalidade do corpo social é um caminho muito curto: à medida que a medicina do século XX se foi transformando, assumindo-se cada vez mais como uma arma de normalização do corpo social a mando de alguns Estados que punham em marcha políticas de saúde cada vez mais autoritárias e impositivas, esses mesmos Estados foram também sofrendo uma transformação política fundamental em direcção ao totalitarismo. Ora um Estado totalitário que ponha ao seu serviço um exercício da medicina também ele cada vez mais autoritário, fazendo dela a ciência da correcção de anormalidades do corpo social, vem inaugurar obrigatoriamente uma nova etapa no processo histórico de politização do corpo: o poder do Estado unido ao poder da medicina em contextos totalitários vem assumir-se não só como um poder de protecção da vida mas também como um poder de aniquilação da mesma, precisamente em nome da manutenção autoritária da normalidade do corpo social, eliminando neste último todas as franjas populacionais classificadas como “anormais” num contexto de obsessão pela normalidade. A este respeito Michel Foucault refere que: “O que rege a sociedade já não são os códigos mas a distinção permanente entre o normal e o anormal, a tarefa perpétua de restituir o sistema da normalidade.”⁴

Esta obsessão pela normalidade do corpo populacional no contexto dos Estados totalitários do século XX, que veio unir a política e a medicina na missão comum de melhorar o capital humano das sociedades, veio assim protagonizar o triunfo definitivo da biopolítica, isto é, do poder político que agora incide sobre a vida biológica não só com capacidade de protecção da mesma (como na Modernidade e no âmbito da evolução trifásica da *medicina social*), mas também com possibilidade de exterminar a vida e o corpo em nome da boa gestão do património vivo de um povo e para que este se mantenha

³*Ibidem*, p. 352.

⁴*Ibidem*, p. 353.

dentro dos parâmetros da normalidade e da qualidade. Como refere novamente Foucault, “(...) desde o momento em que uma sociedade coloca a si própria o problema do melhoramento do capital humano em geral, só pode resultar daqui uma preocupação com o problema do controlo, da filtragem, do melhoramento do capital humano dos indivíduos, em função das suas uniões e da procriação futura (...). E é então em termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoramento do capital humano que se coloca o problema político da utilização da genética. Os efeitos, podemos dizer, racistas da genética são certamente qualquer coisa que é preciso rejeitar e que estão longe de ser limpos.”⁵

Ora este carácter progressivamente autoritário da medicina, unido ao carácter também ele progressivamente totalitário de alguns Estados do século XX, veio assim criar um cenário ideal para o incremento de práticas biopolíticas e para uma profunda viragem no processo histórico de politização do corpo. Esta viragem aconteceu, obviamente, de uma forma particularmente visível no contexto do regime nazi, que foi a grande força motriz deste aumento do poder de protecção da vida para um poder de aniquilação da mesma. Aliás, o regime nazi incorporou em si todas as características necessárias para que nele se tivesse dado o florescimento descontrolado de práticas biopolíticas: ele foi a mais perfeita união de um regime político totalitário a um exercício da medicina autoritário, união esta que deu origem a uma nova forma de gestão política do património vivo de um povo, o povo alemão, com vista ao melhoramento do seu capital humano, em grande parte à custa de uma eliminação massiva daqueles que foram classificados como franjas de anormalidade no contexto de um corpo social que se pretendia ser cada vez mais perfeito (daí o apuramento da raça ariana, simultâneo à eliminação de judeus, ciganos, homossexuais, e todos aqueles que fossem classificados como estando dentro dos parâmetros da anormalidade no contexto do corpo populacional germânico).

Neste sentido, foi precisamente em solo alemão que, na primeira metade do século XX, se operou esta grande transformação na intensidade da incidência do poder político sobre o corpo e a vida biológica, precisamente a partir da união declaradamente perigosa entre política e medicina, tal como refere Giorgio Agamben: “O que é um facto é que o Reich nacional-socialista marca o momento em que a fusão entre medicina e política, que é um das características essenciais da biopolítica moderna, começa a assumir a sua forma

⁵Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Ed. Seuil / Gallimard, 2004, pp. 234-235.

mais completa. Isto implica que a decisão soberana sobre a vida nua abandona as motivações e âmbitos estritamente políticos, deslocando-se para um terreno mais ambíguo, em que o médico e o soberano parecem trocar de papéis.”⁶ Neste sentido, no contexto biopoliticamente moldado da Alemanha nazi, mais do que nunca o médico assumiu-se como um soberano com poder de decisão sobre a vida e a morte em nome da manutenção da pureza racial, e inversamente o soberano, Hitler, parece ter encarnado historicamente a pele do médico, justamente na medida em que tomou como principal missão a tentativa de curar a anormalidade do corpo social alemão como um todo, tentando eliminar dele os eventuais focos de degenerescência, aqueles que especificamente foram seleccionados como alvos para eliminação.

Foi justamente nesta fusão e troca de papéis entre política e medicina que a política, no contexto do regime nazi, foi assumida, mais do que nunca, como um exercício de “dar forma à vida de um povo”, tomando como missão essencial a tarefa de gerir o património vivo do povo alemão, que agora se constituía como o centro do interesse e dos cálculos do Reich e que se tornou na base de uma nova forma de praticar a política inteiramente centrada no cuidado pelo corpo biológico da nação alemã. Ora, como sabemos, historicamente a eugenia foi um instrumento baseado na união entre política e medicina para actuar agressivamente na gestão e cuidado pelo corpo biológico do povo alemão. Neste sentido, a eugenia foi entendida como a ciência da herança genética e da defesa do património vivo germânico, e foi posta ao serviço dos médicos e investigadores do regime nazi enquanto responsáveis pela economia dos valores humanos e manutenção da saúde e qualidade racial e genética da população alemã. Assim, num contexto como este, a raça é definida como uma questão de herança genética e é imediatamente assumida como um conceito político, já que a definição do que é a raça e dos critérios da sua pureza e qualidade foram determinados por decisão do poder político. Aliás, o cunho político deste conceito de raça no âmbito do regime nazi é imediatamente visível a partir do facto de neste contexto a raça ter sido definida como algo que é comum a um grupo de indivíduos que apresentam uma mesma combinação de genes que faltam a outros grupos: ora tendo em conta que nem os alemães nem os judeus constituíam propriamente uma raça em sentido genético, então temos de concluir que a definição do conceito de raça no âmbito do nacional-socialismo não foi tanto marcada por critérios biológicos mas antes por critérios

⁶Giorgio Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, p. 137.

políticos, tratando-se aqui de uma leitura biopolítica do conceito de raça, que mais não é do que uma “herança deturpada” (já que se fundiu com motivos eugénicos) da preocupação pela vida que derivou da *medicina de Estado* que, como sabemos, nasceu também em solo alemão.

Curiosamente, o conceito de raça não foi o único a ser politicamente desvirtuado no contexto do nacional-socialismo alemão: os próprios conceitos de “*política*” e de “*polícia*” não só foram desvirtuados como também se tornaram indistintos no seio do regime nazi; assim, se a *política* tinha até este momento um significado de luta contra os inimigos internos e externos do Estado e a *polícia* consistia na preocupação pela vida e pelo desenvolvimento dos cidadãos, a biopolítica nazi, com as suas preocupações com a pureza racial, veio fundir a *política* com a *polícia*, já que os cuidados relativos à superioridade racial alemã (preocupação pela vida) vieram tornar-se numa luta feroz contra os racialmente degenerados e, por isso, rotulados de inimigos do Estado alemão. É precisamente neste contexto que devemos ler a perseguição dos judeus no contexto nazi, já que estes foram considerados inimigos do Estado alemão por constituírem uma ameaça à sua preocupação pela vida, agora inspirada em critérios biopolíticos. A este respeito, Giorgio Agamben refere explicitamente que: “Só nesta perspectiva adquire todo o seu sentido o extermínio dos judeus, em que polícia e política, razões eugénicas e razões ideológicas, preocupação pela saúde e luta contra o inimigo se tornam absolutamente indiscerníveis.”⁷ Neste sentido, e justamente porque a luta contra o inimigo se fundiu com a preocupação pela vida, a tentativa de manter a saúde e a qualidade genética do povo alemão veio implicar a eliminação de todas as influências prejudiciais ao desenvolvimento biológico da nação, e entre elas o povo judeu.

Mas, para além destas profundas alterações trazidas pelo nazismo no entendimento dos conceitos de “raça”, “polícia” e “política”, destaca-se ainda que a partir do momento em que o Estado alemão assumiu como missões fundamentais a batalha pela manutenção das qualidades raciais e a preservação da saúde hereditária do povo alemão, deu-se também uma fusão entre a *política* e a *biologia*, pois o biológico passou imediatamente a ter relevância política e o político integrou em si uma missão biológica, justamente na medida em que a política se assumiu como instrumento para dar forma à vida e à saúde de um povo e assumiu a herança biológica como missão política por excelência.

⁷*Ibidem*, p. 141.

Assim, e num quadro de leitura mais completo, podemos dizer que da fusão entre *medicina, política, polícia e biologia* resultou, no regime nazi, todo um cenário inverso ao panorama da antiga Grécia, justamente porque agora, num regime marcadamente biopolítico, já não mais se poderá distinguir a vida biológica da vida política, dando-se uma inequívoca e inevitável politização da vida biológica assente tanto na possibilidade de protecção da vida (herança da *medicina social*), como sobretudo na possibilidade da sua destruição, desde que esta se constituísse como ameaça a um certo padrão de qualidade genética e corporal politicamente seleccionado e determinado.

A entrada definitiva da vida e do corpo biológico na esfera de controlo político, com a ambiguidade de um poder de protecção e destruição da vida no contexto do regime nazi poderá ser, inclusive, documentalmente comprovada a partir da constatação da cada vez mais elaborada legislação nacional-socialista com vista à implementação de um projecto de eugenia que foi se foi progressivamente tornando mais real e revestido de crueldade, que foi a prova mais cabal e concreta de uma entrada absoluta e totalizante da vida e do corpo biológico na esfera do controlo político. A verdade é que a produção de legislação denunciadora de uma crescente gestão política da vida e do corpo no regime nazi foi desde logo evidente poucas semanas depois de Hitler ter subido ao poder quando, a 14 de Julho de 1933, foi promulgada a lei para a “*prevenção da descendência hereditariamente doente*”, que instituía a obrigatoriedade de esterilização por via cirúrgica de todos aqueles que apresentassem doenças hereditárias com probabilidade de transmissão aos seus descendentes. Logo a seguir, a 18 de Outubro do mesmo ano, promulgou-se uma nova lei, desta vez destinada à “*protecção da saúde hereditária do povo alemão*” e que se alargava a outras esferas para além da esterilização dos doentes, investindo agora também no controlo eugénico da área matrimonial, impedindo as uniões por via do casamento sempre que um dos indivíduos sofresse de doença passível de ser transmitida ao cônjuge ou aos descendentes, apresentasse doença mental, sofresse de uma das doenças hereditárias previstas na lei de 14 de Julho do mesmo ano, ou estivesse provisoriamente interdito sob tutela. Todas estas situações foram legalmente rotuladas como sendo matrimónios indesejáveis para a comunidade nacional, por constituírem ameaças à saúde e à qualidade genética do corpo populacional alemão. Para além destas leis de gestão biopolítica do património vivo do povo alemão, destacaram-se ainda as chamadas *Leis de Nuremberga sobre a cidadania do Reich* e sobre a *protecção do sangue e da honra dos alemães*.

Na verdade, todo este incremento da produção legislativa conducente ao controlo político da vida e do corpo biológico teve o seu fundamento ideológico na célebre fórmula nazi do “solo e sangue”, uma actualização com nuances biopolíticas dos critérios romanos do *ius soli* e do *ius sanguini*, isto é, do nascimento num determinado território e com ascendência a partir de indivíduos detentores da cidadania. Assim, ainda que na Alemanha hitleriana se tenha reforçado o critério do sangue (da ascendência da raça pura), foi a actualização germânica da totalidade da fórmula romana do solo e do sangue que fez com que entre os alemães o fundamento do Estado não fosse o homem enquanto sujeito livre e consciente, mas era antes o simples nascimento do indivíduo que constituía o alicerce estatal. Desta forma, com o nascimento o indivíduo tornava-se imediatamente nação e, se a sua existência constituísse uma mais-valia para esta, então a sua vida seria preservada, mas se a sua vida constituísse uma ameaça para a nação tornava-se “vida sacrificial”, sujeita à possibilidade de extermínio por parte do poder político.

Ora é precisamente esta distinção entre os “desejáveis” e os “indesejáveis” para a nação que fundamenta a politização da vida biológica levada a cabo pelo regime nazi pois, tal como refere Giorgio Agamben, “(...) os Estados-nações apoderam-se completamente da vida natural, discriminando no interior dela uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo o valor político (o racismo e a eugenia nazi só são compreensíveis se restituídos a este contexto).”⁸ Neste sentido, a vida natural, isto é, a vida biológica, a simples *zôê* dos gregos, passou a constituir-se imediatamente entre os nazis como um bem político, sendo desde logo feita uma triagem no momento do nascimento entre aqueles cujo corpo e sangue enobreciam a nação alemã e aqueles cuja vida e corpo eram considerados uma ameaça para a mesma. Estes últimos, aqueles que em virtude do desprestígio do seu corpo e do seu sangue pareciam não ter qualquer relevância política foram, paradoxalmente, também corpo e vida politizada: se os “desejáveis” para a nação são politizados a partir de um poder de protecção da sua vida e do seu corpo, já os “indesejáveis”, os que constituem ameaça para a nação, são também politizados mas a partir de um poder de extermínio politicamente determinado do seu corpo e da sua vida. Ora são precisamente estes “indesejáveis” e “politicamente extermináveis” que, segundo Giorgio Agamben, se tornam no verdadeiro símbolo da entrada da vida natural dos gregos, a *zôê*, na esfera de gestão do poder político enquanto “vida nua” inteiramente sujeita a ele.

⁸*Ibidem*, pp. 127-128.

Neste sentido, a “vida nua” dos indesejáveis para o regime nazi constitui-se assim como um tipo de vida que, em virtude do seu desinteresse para a nação, ou até mesmo da ameaça que poderá eventualmente constituir para esta, se assume como vida sacrificial e sacrificável: uma vida autenticamente nua, isto é, despojada de relevância política e, por isso mesmo, mais politizada do que outra qualquer, mas a partir de um poder de extermínio. Foi por isso que todas as leis de gestão biopolítica da vida e do corpo biológico no contexto do nacional-socialismo alemão foram apenas o lado teórico de uma faceta tanatopolítica deste programa biopolítico, cuja praxis consistiu então na materialização de soluções inumanas de extermínio para todos os biológica e racialmente “indesejáveis” à nação alemã, e que por isso constituíam “vida nua”, inteiramente oferecida como vida sacrificável devido ao seu “desvalor”.

Neste sentido, judeus, ciganos e homossexuais, entre outros, foram precisamente rotulados como “vida nua”, completamente sujeita ao poder de aniquilação por parte do poder político, e por isso massivamente exterminados em campos de concentração. Pode dizer-se a este respeito que o Führer fez uma espécie de exame radiológico à nação com vista a distinguir todos aqueles cuja vida e corpo biológico seriam politizados a partir de um poder de protecção, colocando do outro lado todos aqueles que, em virtude das suas “disfunções”, foram apontados como sendo destituídos de valor político e, por isso mesmo, politizados a partir de um poder de extermínio posto em prática nos campos de concentração nazis, onde todos vestiram simbolicamente a pele do *homo sacer*, a mítica figura da vida simultaneamente sagrada e paradoxalmente sacrificável, mas sempre inteiramente sujeita ao poder soberano a partir de uma exposição permanente ao seu poder de morte.

A figura do *homo sacer*, que Giorgio Agamben recupera do Direito Romano arcaico, servia neste contexto primordial, para designar todo aquele que, tendo sido julgado por um crime, não era permitido sacrificá-lo mas que, se alguém efectivamente o matasse, não seria condenado por homicídio. Neste sentido, esta figura jurídica romana categoriza, segundo este autor, a verdadeira sujeição da vida e do corpo ao poder político, justamente na medida em que traduz a ambivalência do poder político sobre a vida, encarando-a simultaneamente como sagrada mas também como sacrificável. Ora, sobretudo no regime nazi, todos aqueles que integravam o corpo social alemão pareciam estar sob esta dupla incidência da sacralidade e da sacrificialidade, justamente a partir do momento em que foi

um contexto em que, mais do que nunca, o desejo de alcançar a perfeição do corpo social alemão ora conduzia à protecção dos desejáveis (sagrados), ora à aniquilação dos indesejáveis (e sacrificáveis), sendo estes últimos autenticamente expostos como *vida nua* à possibilidade de extermínio. Tal como refere explicitamente Giorgio Agamben: “O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biológicos e eugénicos, o lugar de uma decisão incessante sobre o valor e a ausência de valor, onde a biopolítica se transforma continuamente em tanatopolítica e o campo se torna consequentemente o espaço *Kat’ exochên*.”⁹

Ora foi precisamente a concretização desta tanatopolítica, da política da declaração de morte a todos aqueles que, sendo “indesejáveis”, vestiam a pele do *homo sacer* e se assumiam como “vida nua” para o poder soberano, que veio exigir, sob várias frentes, as autênticas fábricas de extermínio nazi materializadas nos campos de concentração e teorizadas nos programas de eutanásia ou no uso de cobaias humanas com fins investigativos. Qualquer uma destas formas de vida constituía, para os nazis, casos que eles reconheceram como pertencentes à categoria jurídica da “vida indigna de ser vivida”. O nascimento deste conceito esteve estritamente relacionado com uma publicação de 1920 intitulada “*A autorização para suprimir a vida indigna de ser vivida*”, e cuja autoria foi de um especialista em direito penal e de um professor de medicina, Karl Binding e Alfred Hoche respectivamente, e que veio precisamente criar na cena jurídica europeia a determinação legal da possibilidade de aniquilar a vida de todos aqueles cuja existência perdeu o valor e a utilidade para a sociedade e até para si próprios. Como refere Giorgio Agamben a este respeito, “O conceito de «vida sem valor» (ou «indigna de ser vivida») aplica-se sobretudo aos indivíduos «irremediavelmente perdidos» na sequência de doença ou de ferimentos e que, na plena consciência da sua condição, desejem absolutamente a «libertação» (Binding serve-se do termo *Erlösung*, que pertence ao vocabulário religioso e significa, entre outras coisas, redenção) e manifestem de algum modo este desejo.”¹⁰ Na verdade, este conceito de “vida indigna de ser vivida” coloca o problema da própria soberania do indivíduo sobre a sua própria vida já que, com a criação deste conceito na cena jurídica, o próprio Estado passa a ter capacidade de aniquilação praticamente impune da vida que seja qualificada como sendo destituída de relevância jurídica e que, precisamente por isso, a sua extinção nem sequer constitui homicídio. Ora foi precisamente

⁹*Ibidem*, p. 146.

¹⁰*Ibidem*, p. 133.

neste sentido que o regime nazi, ao criar esta categoria jurídica da “vida indigna de ser vivida”, definiu os seus limites de distinção entre vidas sacrificáveis e vidas insacrificáveis, situando do lado dos sacrificáveis aqueles que constituíam franjas de anormalidade no seio do corpo social alemão e que, por isso, se ofereciam como vida sem valor, que ou era imediatamente exterminada em câmaras de gás, ou era lentamente destruída através de experiências hediondas onde milhares de pessoas foram usadas como cobaias humanas.

Salienta-se, no entanto, que de acordo com o conhecimento histórico amplamente fundamentado, o nazismo não só se serviu de cobaias humanas nos campos de concentração como também pôs em prática um programa de eutanásia que, apesar de não ter tido uma forma legal explícita, surgiu camuflado numa fórmula legal destinada a instituir aquilo que Binding chamou de «morte por benevolência», uma eufemística expressão para designar a eutanásia. Neste sentido, se Binding e Hoche traçaram teoricamente o conceito de “vida indigna de ser vivida”, foi o próprio Hitler, auxiliado por Himmler, que elaborou o programa de eutanásia nazi, que veio precisamente dar forma concreta a este conceito jurídico relativo à vida que não merece viver. A aplicação deste programa de eutanásia, mesmo tendo começado de uma forma muito mitigada devido à oposição eclesiástica, a partir de 1940 conheceu desenvolvimentos estrondosos, precisamente porque foi o próprio Hitler quem se encarregou de pôr prática de uma forma significativamente incrementada aquela que ficou conhecido como “*Euthanasie-Programm für unheilbaren kranken*”. Foi assim que, num contexto de guerra civil e de uma crescente multiplicação dos campos de concentração para a eliminação dos judeus e de outros classificados como indesejáveis, o programa de eutanásia nazi foi implementado sob a capa de um programa teoricamente humanitário, que afinal se assumiu plenamente como uma massiva operação de extermínio concretizada em centros como o de Grafeneck, Hadamer ou Hartheim. No caso específico de Grafeneck, a aplicação do programa de eutanásia assumiu um destaque muito particular, já que a este local chegavam diariamente cerca de setenta pessoas, entre os seis e os noventa e três anos, e que eram seleccionadas entre os doentes incuráveis dos vários manicómios alemães para serem mortos nas vinte quatro horas que se seguiam na câmara de gás, uma vez que eram considerados como “indesejáveis”, como ameaças à perfeição genética da raça germânica e que, enquanto tal, eram rotulados como “vida indigna de ser vivida”, cujo destino final seria esta eliminação simplesmente arbitrária nas câmaras de gás. Os cálculos apontam para um total de sessenta

mil pessoas que foram executadas ao abrigo deste programa de eutanásia que durou quinze meses e não mais devido aos crescentes protestos clericais, bem como dos familiares dos executados.

Numa tentativa de compreender a razão de ser do programa de eutanásia nazi, Giorgio Agamben apresenta-nos, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, aqueles que lhe parecem ser os principais desafios à reflexão que a implementação deste programa no seio do regime nazi nos parece oferecer. Assim, segundo este autor, o primeiro aspecto relevante a constatar é que, do ponto de vista eugénico, o programa não respondeu a nenhuma necessidade concreta, até porque a legislação nazi no sentido de prevenir as doenças hereditárias esterilizando indivíduos doentes, bem como as leis sobre a protecção da saúde hereditária do povo alemão, pareciam já representar uma protecção suficiente, sem necessidade de serem complementadas através de nenhum programa de eutanásia. Depois, há ainda que problematizar o facto de este programa ter sido substancialmente destinado a eliminar indivíduos que nem sequer se encontravam em condições de se reproduzirem, tais como crianças e idosos, para além de, em termos financeiros, não ter representado qualquer espécie de lucro, mas antes ter constituído um encargo financeiro considerável para a máquina pública alemã, já sobrecarregada com os custos da guerra. Sendo assim, a análise agambeniana parece conduzir à conclusão de que parece não haver uma explicação suficientemente plausível para fundamentar a necessidade prática da criação do programa de eutanásia nazi. Neste sentido, Giorgio Agamben acaba por concluir que, sob a aparência de um programa com aparentes pretensões humanitárias, o que os nazis colocaram em marcha foi apenas um mecanismo de eliminação dos indesejáveis, que assim se constituíam inteiramente como “vida nua” sob a decisão do poder soberano, traduzindo uma vocação assumidamente biopolítica do Estado nacional-socialista. Desta forma, o conceito nazi de “vida indigna de ser vivida” assume-se como uma metamorfose do conceito de “homo sacer”, na medida em que ambos traduzem a situação de uma vida sacrificial e inteiramente sujeita ao poder soberano, um cenário em que a vida natural, a *zôê* dos gregos, se torna absolutamente exposta à possibilidade de sacrifício pelo poder soberano. É esta mesma sujeição à possibilidade de sacrifício que vem revestir a biopolítica de uma faceta tanatopolítica, justamente porque o regime político vigente toma como sua a responsabilidade de zelar pelo corpo biológico da nação, seleccionando as

“vidas indignas de serem vividas” para tomarem parte de um programa de extermínio sem precedentes.

Mas esta faceta tanatopolítica do nacional-socialismo alemão não se limitou aos extermínios massivos nos campos de concentração, tanto arbitrariamente como ao abrigo do programa de eutanásia nazi. A verdade é que houve uma outra faceta tanatopolítica particularmente reveladora da ligação entre medicina e política no regime nazi, e que consistiu no uso de cobaias humanas, seleccionadas entre os indesejáveis para o regime com a finalidade de serem sujeitas às mais cruéis e desumanas experiências científicas ao serviço das investigações levadas a cabo pelos médicos do regime nazi. O conjunto de experiências levadas a cabo relacionavam-se, regra geral, com a tentativa de fazer descobertas científicas relevantes para serem postas ao serviço do Reich, como nos dá conta Giorgio Agamben quando faz alusão às experiências na área da sobrevivência a grandes altitudes levadas a cabo com a finalidade de melhorar o desempenho dos aviadores alemães: “A 15 de Maio de 1941, o doutor Roscher, que fazia desde há muito investigação sobre o salvamento a grandes altitudes, escreveu a Himmler para lhe pedir, dada a importância que as suas experiências revestiam para a vida dos aviadores alemães e o risco mortal que elas comportavam para as VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas) e tendo em conta, por outro lado, que as experiências não podiam ser realizadas eficazmente com animais, se seria possível dispor de «dois ou três delinquentes profissionais» para as poder prosseguir.”¹¹ O mesmo autor faz ainda referência ao facto de o conjunto de experiências levadas a cabo pelo regime nazi com recurso a cobaias humanas constar como um dos capítulos mais infames do regime nacional-socialista no processo de Nuremberga, facto que podemos confirmar se atendermos aos relatos dos tipos de experiências realizadas pelos investigadores nazis. Assim, podemos constatar desde experiências relacionadas com reanimação, que implicavam a submersão das cobaias em água fria até perderem a consciência, ou outras experiências relacionadas com a potabilidade da água e até mesmo com a infecção premeditada das cobaias com vírus de determinadas doenças, como por exemplo a febre petequial ou o vírus da Hepatite Endémica, com a finalidade de realizar testes com vista à produção de uma vacina. Foram ainda realizadas experiências de esterilização de indivíduos por via não cirúrgica, através de substâncias químicas ou radiações, com vista a servir a política eugénica do regime, bem como experiências de

¹¹*Ibidem*, p. 147.

transplantação de órgãos, inflamações celulares, entre muitas outras. Todas estas experiências eram levadas a cabo com vítimas seleccionadas nos campos de concentração nazis, indivíduos inteiramente expostos como “vida nua” que, sendo destituída de qualquer relevância política, estava inteiramente exposta à possibilidade de sacrifício e manipulação por parte desse mesmo poder soberano que a reconheceu como vida sem valor.

Assim, não foi apenas o extermínio arbitrário de vidas nos campos de concentração nazis que deixou a sua marca negra na história, mas também o uso de cobaias humanas em experiências cruéis e desumanas contribuiu para que os campos de concentração ficassem historicamente marcados como laboratórios da experiência de dominação total, tal como nos dá conta Hannah Arendt quando refere explicitamente que: “Os campos de concentração são os laboratórios de uma experiência de dominação total e, sendo a natureza humana o que é, semelhante objectivo só pode ser atingido nas circunstâncias extremas de um inferno de fabrico humano. A dominação completa consuma-se quando a pessoa humana, que é sempre uma mistura particular de espontaneidade e de condicionamento, é transformada num ser inteiramente condicionado cujas reacções se podem calcular, ainda quando esteja a ser conduzido a uma morte certa.”¹² A referência de Hannah Arendt à dominação completa da pessoa nos campos de concentração tem, obviamente, implicações directas com o uso de cobaias humanas nas experiências aí realizadas: a dominação total acontece no momento em que o indivíduo fica inteiramente condicionado, facto que acontecia com as cobaias humanas nas experiências nazis, onde a sua vida era arbitrariamente manipulada com vista a produzir um determinado resultado científico previamente calculado. Neste sentido, a análise de Hannah Arendt no âmbito do estatuto e funcionamento do campo de concentração parece conduzir-nos à evidência de que o facto de se ser cobaia humana nas experiências científicas nazis consistia apenas numa etapa entre as várias existentes naquele que Arendt chamou de “caminho da dominação total”, cujo único fim possível seria o extermínio.

Curiosamente, podemos estabelecer um estranho paralelismo entre a terminologia de Hannah Arendt e aquela que mais tarde Giorgio Agamben veio a usar para descrever a sujeição da “vida nua” ao poder soberano nazi. Assim, podemos dizer que Hannah Arendt nos dá conta de forma particularmente clara do facto de os habitantes do campo de concentração, fossem eles usados como cobaias ou não, terem em comum o traço de

¹²Hannah Arendt, “As técnicas da ciência social e o estudo dos campos de concentração”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 157.

constituírem “via nua”, inteiramente exposta à possibilidade de sacrifício sem reconhecimento criminal, vestindo assim a pele do *homo sacer* gradualmente conduzido à condição de um “morto-vivo” à medida que percorria o caminho da dominação total. É a própria Hannah Arendt quem reforça, mesmo não recorrendo ao uso directo da categoria do *homo sacer*, a analogia da condição do habitante do campo de concentração com esta paradigmática figura do Direito Romano arcaico quando refere que: “O extermínio toca a seres humanos que, para todos os fins úteis, são já «mortos»”¹³ A eficácia deste paralelismo com a figura do *homo sacer* ganha uma nova força quando Arendt faz uma referência ao próprio objectivo exterminador do campo de concentração, descrevendo neste contexto o estatuto jurídico do seu habitante de uma forma inteiramente transponível para uma descrição do próprio *homo sacer*. Assim, de acordo com as próprias palavras de Hannah Arendt, os campos de concentração tinham como objectivo “(...) encarregar-se dos «elementos indesejáveis», quer dizer, das pessoas que, por uma razão ou outra haviam perdido a sua identidade jurídica e o lugar que lhes competia no quadro do direito do país onde se encontravam.”¹⁴ Ora esta alusão à perda da identidade jurídica do *homo sacer*, justamente na medida em que a sua morte deixa de configurar um crime, é um estado comum ao do habitante do campo de concentração, também ele inteiramente exposto à possibilidade de sacrifício sem qualquer contrapartida de penalização criminal. Neste sentido em que tanto o *homo sacer* como o habitante do campo de concentração são vidas já sacrificadas antes do próprio sacrifício, obedecendo ao estatuto de simples “mortos-vivos” que permanecem num limbo de indeterminação entre vida e morte, ambos parecem não fazer parte nem do mundo dos vivos, nem do mundo dos mortos, mas antes arrastar consigo o peso de uma vida sem qualquer espécie de relevância para que mereça protecção jurídico-política.

Ora esta vida de tal forma irrelevante ao ponto de ser jurídico-politicamente destituída de valor, oferecendo-se inteiramente à possibilidade de extermínio gratuito enquanto simples vida biológica, mais não é do que a *zôê* dos gregos, agora inteiramente politizada já não sob a jurisdição de um poder de protecção, como aconteceu nas diversas etapas de criação e desenvolvimento da *medicina social*, mas sob o poder de extermínio do campo de concentração. Assim, o que se aniquilava nos campos de concentração era tão somente vida orgânica, confinada aos limites do corpo biológico e que, não apresentando

¹³*Ibidem*, p. 151.

¹⁴*Ibidem*, p. 152.

qualquer importância em termos políticos, era paradoxalmente politizada a partir de um poder soberano de aniquilação. Neste sentido, todos os habitantes do campo de concentração se encontravam sob a mesma circunstância de serem vida biológica, agora politizada sob uma mesma hipótese de extermínio, pois nos campos de concentração “(...) todos passaram a morrer juntos: jovens e velhos, fracos e fortes, doentes ou saudáveis; morriam não na qualidade de indivíduos, quer dizer, de homens e de mulheres, de crianças ou de adultos, de rapazes ou de raparigas, bons ou maus, bonitos ou feios, mas reduzidos ao menor denominador comum da vida orgânica, mergulhados no abismo mais sombrio e mais profundo da igualdade primeira (...).”¹⁵ Segundo Hannah Arendt, esta “igualdade primeira”, que consistia no facto de todos serem vida biológica e corpos humanos juntos num caminho de dominação total, vai sendo progressivamente desumanizada, ao mesmo tempo que se dá uma intensificação do terror: desde a etapa de uma “negligência calculada”, passando por privações da mais variada espécie, humilhações diversas, fome, trabalho forçado e, finalmente, a morte, todas estas etapas incidindo directamente sobre essa igualdade primeira que era o facto de todos serem vida biológica confinada a um corpo orgânico. Independentemente de todas as características distintivas, estas vidas e corpos “(...) morriam como gado, como coisas que não tivessem corpo nem alma, ou sequer um rosto que a morte marcasse com o seu selo.”¹⁶ Nesta massa indistinta de corpos progressivamente desumanizados e rumo ao extermínio, tudo aquilo que é único, pessoal e próprio passa a estar misturado numa “(...) igualdade monstruosa, sem fraternidade nem humanidade – uma igualdade que poderia ter sido compartilhada pelos cães e pelos gatos – que se vê, como se nela reflectisse, a imagem do Inferno.”¹⁷

Ora este processo de desumanização da vida e do corpo nos campos de concentração parecia em tudo reduzir os seus habitantes à condição de “sub-homens” cujas vidas, por não apresentarem valor político, eram despojadas da própria condição de serem humanas, como se a humanidade de cada um fosse politicamente decidida ou determinada.

¹⁵Hannah Arendt, “A imagem do Inferno”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 117.

¹⁶*Ibidem*, p. 117.

¹⁷*Ibidem*, p. 117.

2. O campo: a exposição da vida nua como padrão jurídico-político do século XX

“(…) o campo como espaço biopolítico puro, absoluto e insuperado (enquanto tal fundado unicamente no Estado de exceção), surgirá como o paradigma escondido no espaço político da modernidade, do qual temos de aprender a reconhecer as metamorfoses e as transformações.”¹⁸

Giorgio Agamben

No final da secção anterior deu-se uma reunificação da terminologia agambeniana com a terminologia de Hannah Arendt. Assim, os habitantes do campo de concentração, simbolicamente assumidos como *homo sacer* na obra de Giorgio Agamben em virtude da sua exposição sacrificial ao extermínio, são em Hannah Arendt os alvos privilegiados de uma experiência de dominação total, operada a partir de uma “igualdade primeira” que fazia com que, independentemente da história de vida ou circunstância de cada um, todos fossem vida biológica sacrificável, ou seja, reduzidos simbolicamente à figura do *homo sacer*, enquanto expostos à possibilidade de sacrifício pelo poder político numa mesma condição de igualizados, desumanizados e reduzidos a sub-homens.

Ora esta convergência de perspectivas vem precisamente demonstrar-nos uma dupla necessidade: a de descrever e de pensar o campo de concentração, tendo em conta que ele constituiu um marco de viragem muito importante no que respeita à incidência do poder político sobre a vida e sobre o corpo, precisamente porque veio assumir-se historicamente como o cenário em que se opera a passagem do poder de protecção ao poder de aniquilação gratuita da vida e do corpo por parte da instância política.

Desta forma, há que começar por fazer uma descrição das notas fundamentais da experiência do campo de concentração, substancialmente a partir de Hannah Arendt, para posteriormente interpretar as suas implicações a partir do legado de Giorgio Agamben e da sua aplicação enquanto categoria de leitura no mundo actual.

Neste sentido, há que, em primeiro lugar, registar que o campo de concentração se assume como um espaço de aplicação do terror contra os seus habitantes, os representantes simbólicos do *homo sacer*. Numa extensão desta aplicação do terror, o campo de

¹⁸ Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 118.

concentração foi também o cenário do assassinato em massa, tendo levado ao extremo a manifestação de poder sobre o corpo. Mas a verdade é que encontramos neste espaço de promoção gratuita da morte várias gradações de poder sobre o corpo, antes ainda deste extremo do assassinato em massa. A começar pelo próprio cientismo, em que o uso de cobaias humanas em diversos tipos de experiências científicas, sob o pretexto de investigações conducentes a descobertas que iriam supostamente trazer mais bem-estar ao povo alemão, constituiu afinal na mais bárbara promoção de experiências desumanas e em mais uma versão de exposição sacrificial do *homo sacer* ao poder de extermínio. Desta forma, através de uma insistente propaganda junto das populações acerca dos benefícios da ciência para curar todos os males e transformar o próprio homem, melhorando o seu bem-estar, eram lançadas as bases de justificação de todo um programa de horror posto em marcha nos campos de concentração, em que a “massa biológica” dos corpos de alguns dos seus habitantes era sujeita a experiências indescritíveis em nome dessa pretensa tentativa de aumento do bem-estar dos alemães quando, como sabemos, na verdade este conceito foi completamente alheio ao totalitarismo. Note-se que enquanto a medicina social na sua evolução trifásica se esforçou no sentido de controlar autoritariamente o corpo, o cientismo caminhou vários passos à frente, tendo em conta que serviu para enganar as populações alemãs pois, sob uma pretensa defesa do bem-estar, levaram-se a cabo experiências científicas que eram afinal tradutoras de desumanidade.

Mas, para além do cientismo, o poder sobre o corpo no campo de concentração assumiu também a figura do racismo levada ao extremo. Como nos diz Hannah Arendt, no nazismo “(...) encontramos a noção de uma «selecção (racial) que não pode parar», e que exige a constante radicalização dos critérios pelos quais é feita a selecção, isto é, o extermínio dos ineptos.”¹⁹ Na verdade, este extermínio dos ineptos é apenas um dos lados do programa racista do regime nazi que, através da criação de leis controladoras do casamento e da procriação, delimitou os critérios de selecção racial de uma elite que apresentaria teoricamente todos os traços racialmente superiores, e à qual foi contraposta a classe dos racialmente degenerados que, como sabemos, foi historicamente perseguida e encerrada nos campos de concentração, onde o seu destino era decidido em função de toda uma hierarquia racial que determinava que “(...) os primeiros a serem exterminados eram os judeus «puro sangue», seguidos dos que eram «meio-judeus» e «um-quarto-judeus»;

¹⁹ Hannah Arendt, *O Sistema Totalitário*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1978, p. 485.

noutra área, os primeiros a serem incluídos eram os loucos, seguidos dos portadores de doenças incuráveis e, depois, pelas famílias em que surgisse algum «doente incurável»²⁰. Consta-se que esta hierarquia racial em função da qual era decidido o destino dos indivíduos não poupou sequer os próprios membros do regime, tendo em conta que “Um decreto do Führer, de 19 de Maio de 1943, ordenava que todos os que tivessem ligações com estrangeiros através de laços familiares, casamento ou amizade deviam ser eliminados do Estado, do Partido, da Wehrmacht e da economia; isto afectou 1200 chefes da SS (...)”²¹.

Neste sentido, o racismo assumiu-se como um dos traços marcantes do poder sobre o corpo no contexto do campo de concentração, tendo em conta que os racialmente degenerados, mais do que quaisquer outros, eram *homo sacer*, expostos à possibilidade permanente do sacrifício.

Outro dos traços fundamentais do campo de concentração consistiu no facto de a sua existência assentar numa suposta coincidência entre lei e ética, tendo em conta que os nazis propagaram a ideia de que os horrores feitos nos campos de concentração emanavam da vontade do povo alemão, da sua consciência colectiva e de uma ética coincidente com a lei aprovada por todos, estendendo assim a responsabilidade da barbárie operada nos campos de concentração à totalidade do povo alemão. Desta forma, a justificação ética da política de horror posta em prática nos campos de concentração consiste numa falsa presunção de que, tacitamente, a lei em vigor coincide com uma ética comum que emana da consciência de todos, tornando todos, e não só os agentes políticos, responsáveis por tudo o que acontecia no interior dos campos de concentração. Neste sentido, dando falsamente a entender ao povo alemão que coincidiam e faziam parte da entidade politizadora que justificava a existência dos campos de concentração para aniquilar os racialmente inferiores e promover a purificação racial alemã, o que verdadeiramente acabava por acontecer era uma generalização do povo alemão como massa biopolitizada, tanto dos que se encontravam no interior dos campos de concentração como dos que eram considerados como racialmente superiores, tendo em conta que todos estavam de alguma forma sujeitos à política de purificação racial, em que o que se pretendia era a fabricação de uma raça mediante a aniquilação de outras. Assim, todos eram automaticamente massa biopolitizada, fosse por meio de um poder de protecção, fosse por meio de um poder de

²⁰*Ibidem*, p. 491.

²¹*Ibidem*, p. 491.

extermínio, mas sempre reduzidos à condição de sujeitos manipulados ao serviço do apuramento da raça ariana pura, como de resto refere Hannah Arendt em *O Sistema Totalitário*: “Se o conquistador totalitário age em toda a parte como se estivesse em casa, deve pelo mesmo motivo tratar a sua própria população como conquistador estrangeiro. E a pura verdade é que o movimento totalitário toma o poder no mesmo sentido em que um conquistador estrangeiro ocupa um país que passa a governar em benefício de terceiros. Os nazis agiram como conquistadores estrangeiros na Alemanha quando, contra todos os interesses nacionais, tentaram e quase conseguiram transformar a sua derrota numa catástrofe final para todo o povo alemão; e também quando, em caso de vitória, pretendiam estender a sua política de extermínio aos escalões de alemães «racialmente inadequados»”.²²

Justamente no sentido em que todo o projecto nazi seria, no seu culminar, o triunfar da supremacia racial alemã, mediante a aplicação de medidas que abarcavam e incidiam sobre todos os residentes em território alemão, podemos vislumbrar aqui um projecto de engenharia social que visava construir uma raça superior cuja condição de possibilidade dependeria do extermínio dos corpos de todos aqueles que pudessem contaminar a pureza dessa nova faixa racial superior. Neste âmbito, os “extermináveis” eram aqueles que de uma forma mais chocante vestiram a pele do *homo sacer*, uma vez que eram meramente encarados como material humano sujeito a todas as espécies de provações e de torturas, que faziam dos campos de concentração laboratórios de dominação total cujo verdadeiro horror, segundo Hannah Arendt, era escondido do próprio cidadão alemão comum: “(...) as cortinas de ferro separam do resto do mundo os habitantes do país totalitário. O verdadeiro segredo – os campos de concentração, esses laboratórios onde se experimenta o domínio total – os regimes totalitários ocultam-nos dos olhos do seu próprio povo e de todos os outros povos.”²³ Portanto, só ilusoriamente o alemão comum era responsável pelos horrores que aconteciam no interior dos campos de concentração e só ilusoriamente também se dava a tal coincidência entre lei emanada de uma ética comum ao povo alemão, tendo em conta que o que verdadeiramente acontecia no interior dos muros do campo de concentração era, afinal, escondido dos olhos do alemão comum, como nos volta a referir Hannah Arendt: “A repugnância do bom senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que

²²*Ibidem*, pp. 519-520.

²³*Ibidem*, p. 543.

nenhuma estatística digna de fé, nenhum facto ou algarismo passível de controlo venha a ser publicado, de modo que só existem informações subjectivas, incontroláveis e inafiançáveis acerca dos países dos mortos-vivos.”²⁴

Quando Hannah Arendt faz referência à condição do habitante do campo de concentração como sendo a de um “morto-vivo” dá-nos conta de forma particularmente evidente de que a experiência da dominação total que aconteceu nos campos de concentração nazis reduziu os seus habitantes, os “mortos-vivos”, à condição igualitária de *homo sacer*, sacrificáveis, animalizados e despersonalizados de tal forma que o isolamento do campo relativamente ao “mundo de fora” era sumamente necessário para que a verdadeira proporção da barbárie nunca chegasse a ser conhecida, dificultando a própria compreensão do fenómeno do totalitarismo. Como nos refere novamente Hannah Arendt: “Este isolamento explica a peculiar irrealidade e a incredibilidade que caracterizam todos os relatos provenientes dos campos de concentração e constitui uma das principais dificuldades para a verdadeira compreensão do domínio totalitário, pois, por mais incrível que pareça, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário.”²⁵

Ora o carácter hediondo da experiência da vida no interior dos campos de concentração foi de tal ordem que não deu apenas lugar à destruição do corpo do habitante do campo, como também à destruição da psique, o que explica que alguns dos sobreviventes que viveram nos campos de concentração jamais tenham conseguido um pleno regresso à normalidade, nem tão pouco foi possível compreendê-los psicologicamente porque a sua destruição psíquica foi de tal ordem que os impediu de traduzir para palavras o significado da sua experiência de vida no campo. No entanto, e por mais que nos seja difícil compreender a experiência da vida no campo de concentração, é necessário não só percebê-la como também interpretá-la, tendo em conta que a compreensão dos campos de concentração é essencial para a compreensão do próprio fenómeno do totalitarismo.

Neste sentido, há que considerar que os diversos campos de concentração, segundo Hannah Arendt, inscreviam-se em diferentes tipologias: “Primeiro, há os grupos condenados a autêntico trabalho forçado, que vivem em relativa liberdade e cujas sentenças são limitadas. Depois, há os campos de concentração nos quais o material

²⁴*Ibidem*, p. 544.

²⁵*Ibidem*, p. 545.

humano é impiedosamente explorado e o índice de mortalidade é extremamente alto, mas que ainda assim são organizados fundamentalmente para fins de trabalho. E, finalmente, existem os campos de aniquilação, onde os internados são sistematicamente exterminados pela fome ou pelo abandono.”²⁶ No entanto, qualquer uma destas vertentes do campo traduz, ainda que em diferentes graduações, a incidência do poder soberano sobre o corpo dos prisioneiros que, em qualquer uma das versões do campo, é tratado como material humano supérfluo, sujeito em todos os instantes ao extermínio: “No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em consequência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço (...) tanto a morte como a vida eram retardas com a mesma eficácia.”²⁷ Ora nesta mesma passagem de Hannah Arendt podemos ver vários tipos de paralelismo com o conceito de *homo sacer* recuperado do Direito Romano por Giorgio Agamben: em primeiro lugar, o *homo sacer* é aquele que tem a sua vida permanentemente exposta à possibilidade de sacrifício pelo poder soberano, sem que tal conduza a nenhuma espécie de castigo por parte de quem cometa o acto de homicídio. Depois, tendo em conta que o *homo sacer* reúne no seu corpo as características paradoxais de ser sagrado e insacrificável, também o “material humano” dos campos de concentração ora era considerado sagrado (quando poupado para fazer trabalhos forçados em épocas em que entravam poucos novos prisioneiros nos campos), ora levianamente exterminado (quando havia excesso de “material humano” no campo de concentração). É esta possibilidade de exposição paradoxal à sacralidade e ao sacrifício que aproxima o campo de concentração num outro aspecto do conceito de *homo sacer*: ambos representam a mais perfeita indefinição entre a vida e a morte. Na verdade, esta indefinição entre vida e morte no contexto dos campos de concentração acaba por apresentar um duplo sentido de incidência: em primeiro lugar, verifica-se uma indefinição entre vida e morte fruto da dupla exposição à sacralidade e ao sacrifício por parte do habitante do campo; mas, por outro lado, o habitante do campo de concentração representa em si, e no limite, uma fusão entre os

²⁶*Ibidem*, p. 550.

²⁷*Ibidem*, pp. 550-551.

conceitos de vida e de morte, vestindo, segundo Hannah Arendt, no final de todos os passos em direcção à dominação total, a pele de uma espécie de “morto-vivo”.

Contudo, este último patamar em que o habitante do campo se assemelha a um “morto-vivo” é fruto de uma evolução em direcção à dominação total que, segundo Arendt, se opera em três passos que evoluem em sentido gradativo. O primeiro passo consiste numa destruição de direitos conducente à *morte da pessoa jurídica*, uma vez que só sobre este pressuposto de que o indivíduo não tem identidade jurídica se pode iniciar o processo de dominação. Depois, num segundo passo, dá-se uma *morte da pessoa moral*, o que representa, segundo Arendt, o aparecimento histórico da condição de mártir. Ora após a morte da personalidade jurídica e da personalidade moral, que constituem os dois primeiros passos em direcção à dominação total, apenas a identidade individual dos prisioneiros ainda permanece, tal como Hannah Arendt refere explicitamente: “Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência”.²⁸

Mas a monstruosidade da experiência do campo de concentração começa ainda antes destes dois primeiros passos rumo à dominação total: de facto, ela tem início ainda antes da chegada ao próprio campo de concentração, onde desde logo é patente o domínio sobre os corpos e a sua completa desumanização. Como Hannah Arendt mais uma vez nos refere: “Começam com as monstruosas condições de transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos, se amontoam num vagão de gado, completamente nus, colados uns aos outros, e são transportados de uma estação para a outra, de desvio a desvio, dia após dia. Continuam quando chegam ao campo: o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo, e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, a não matar rapidamente. O objectivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano – com as suas infinitas possibilidades de dor – de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica.”²⁹ Compreende-se, a partir desta passagem, que após esta desumanização levada a cabo no

²⁸*Ibidem*, p. 562.

²⁹*Ibidem*, p. 562.

transporte dos prisioneiros para o campo de concentração, os dois primeiros passos em direcção à dominação total – a *morte da pessoa jurídica* e a *morte da pessoa moral* – ocorressem como passos necessários, uma vez que todas as condições para que tal acontecesse eram progressivamente reunidas desde o primeiro momento.

Ora uma vez ocorridos estes dois primeiros passos rumo à dominação total, segundo Hannah Arendt, esta concretiza-se completamente no seu terceiro passo, aquele que é relativo à *morte da individualidade*, tendo em conta que apenas esta ainda permanecia no habitante do campo. Assim, uma vez concretizada a *morte da individualidade* no habitante do campo, opera-se a sua completa animalização, iniciada ainda antes da chegada ao campo através das desumanas condições de transporte dos prisioneiros. Mas agora estamos a referir-nos à consumação de todo um projecto em que o habitante do campo é plenamente animalizado, porque até a sua espontaneidade é totalmente aniquilada e, como tal, este terceiro passo em direcção à dominação total assume-se como sendo de uma maior gravidade do que os dois primeiros passos, como de resto nos volta a referir Hannah Arendt: “O acto de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, condição de todas as relações humanas, cria um horror que ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral. É esse horror que dá azo às generalizações niilistas que afirmam, com certa plausibilidade, que todos os homens são essencialmente animais. A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano (...).”³⁰ Desta forma, ao aniquilar-se a individualidade do habitante do campo, extingue-se também toda e qualquer possibilidade de relação deste com o mundo e com os outros, restando no final do processo uma simples marioneta que de humano só tem o rosto e que é essencialmente marcada pela previsibilidade dos gestos.

Assim, tendo em conta que com este terceiro passo da *morte da individualidade* se finaliza o processo de dominação total, com a morte de toda a espontaneidade do prisioneiro e inscrição de todas as suas reacções no campo da previsibilidade, a partir do momento em que o prisioneiro entregou por meio deste passo aquilo que lhe é mais próprio – a sua identidade – então encontram-se reunidas todas as condições necessárias para que o habitante do campo se entregue à morte de forma completamente passiva, o que constitui,

³⁰*Ibidem*, p. 564.

segundo Hannah Arendt, o triunfo final do sistema totalitário. Esta etapa final do caminho da dominação implica assim que o prisioneiro “(...) se deixe levar à força sem protestos, que renuncie e se entregue ao ponto de deixar de afirmar a sua própria identidade. (...) Nada é mais terrível que essas procissões de seres humanos que vão para a morte como fantoches.”³¹

Ora com a consumação do processo de dominação total através dos passos da *morte jurídica*, da *morte moral* e agora da *morte da individualidade*, obtém-se um ser humano mais próximo da animalidade do que da humanidade, onde é ausente toda a espontaneidade e capacidade de relação, ao ponto de se entregar passivamente à morte, tendo em conta que se tornou num mero conjunto de reacções inteiramente condicionadas e elementares que, em última instância, o tornam substituível por outros seres exactamente iguais, encontrando a sua vida completamente exposta à possibilidade de sacrifício impune sem que ele ofereça resistência. É esta mesma incapacidade de resistir que leva este protótipo de ser desumanizado, mecânico e sacrificial a assumir-se como uma espécie de cidadão ideal do modelo totalitário: “O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reacções que pode sempre ser liquidado e substituído por outros feixes de reacções de comportamento exactamente igual, é o «cidadão» modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração.”³²

Desta forma, a própria generalização dos traços do prisioneiro do campo de concentração vem criar precisamente um protótipo de cidadão ideal no âmbito do regime totalitário, fruto de uma extensão da própria ideologia da dominação total. Assim, o exercício de um poder ilimitado nos campos de concentração levava, no âmbito do sistema totalitário, a uma submissão dos indivíduos em todos os aspectos das suas vidas, o que constitui precisamente o cerne do protótipo de cidadão ideal para o regime totalitário: um indivíduo dominado em todos os aspectos, o alvo de uma dominação totalitária, como se todos fossem uma massa manipulável de corpos alvo de um poder ilimitado sobre si e inteiramente dominados em todas as suas facetas. Como refere Hannah Arendt: “É da própria natureza dos regimes totalitários exigir o poder ilimitado. Esse poder só é conseguido se literalmente todos os homens, sem excepção, forem totalmente dominados

³¹*Ibidem*, p. 565.

³²*Ibidem*, p. 565.

em todos os aspectos da vida.”³³ No fundo, o que Arendt diz ser a base do regime totalitário, os cidadãos inteiramente dominados pelo poder total, traduz-nos muito evidentemente o facto de o regime totalitário partir da consideração de todos os seus cidadãos como *homo sacer*, isto é, como uma massa biopolitizada sujeita ao poder soberano, sujeição esta que explica porque é que a vida foi considerada como um elemento supérfluo no contexto dos grandes regimes totalitários: exterminavam-se os habitantes dos campos a partir dos três passos de caminho para a dominação total, mas exterminavam-se também todos aqueles que fossem além das simples reacções mecânicas animais e que, de alguma forma, pudessem pôr em causa a existência e a continuidade do regime, isto porque “O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetas sem o mais leve traço de espontaneidade”³⁴, daí a necessidade de a politização ser totalmente abarcadora do corpo social, e não só do habitante do campo de concentração. Isto também explica que houvesse, no interior dos regimes totalitários, uma preocupação permanente em expurgar o corpo social de forma a excluir dele todos aqueles que não pudessem ser controlados e reduzidos a marionetas sem a mínima espontaneidade, preconizando-se assim uma ideologia de manipulação integral da Humanidade. Aliás, a base de acção do próprio totalitarismo está justamente nesta defesa intrínseca da manipulação em geral e sem atender a especificidades, tomando a Humanidade como matéria-prima a manipular e concebendo um certo protótipo de Humanidade inteiramente dominada como resultado. Como refere Hannah Arendt, o totalitarismo “Aplica a lei directamente à Humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a Lei da História, devidamente executada, engendre a Humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão do governo global – é acalentada por todos os governos totalitários.”³⁵ Assim, no final de todo o processo de dominação totalitária temos como produto uma certa configuração da Humanidade composta por indivíduos reduzidos a meras reacções mecânicas e sem qualquer tipo de espontaneidade.

Ora a obtenção deste tipo de homem inteiramente manipulado é que justifica precisamente, no contexto dos regimes totalitários, a existência de uma permanente tarefa de distinção entre aqueles que são dignos e aqueles que são indignos de viver, entrando-se

³³*Ibidem*, p. 566.

³⁴*Ibidem*, p. 566.

³⁵*Ibidem*, p. 573.

assim num processo que jamais pode ter fim, uma vez que a purificação do corpo social tem de ser feita em permanência para que este não ponha em causa um certo padrão de qualidade que lhe é constantemente exigida e que depende, em última análise, de estratégias que evitem a “contaminação” dos dignos por parte dos “indignos” de pertencer a esse mesmo corpo social. Assim, instaurando uma perpétua selecção no interior do corpo social, segundo Hannah Arendt “(...) a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio.”³⁶ Desta forma, a própria dominação total da Humanidade continuaria a implicar, no âmbito de uma ideologia totalitária, a continuidade da filtragem entre dignos e indignos, por meio da implementação de uma lei permanente de sujeição à morte posta em prática em nome da manutenção da pureza racial do corpo social, implementando assim o terror como prática sistemática contra aqueles que representem uma ameaça ao regime e à manutenção da qualidade daquele grupo que constitui a massa digna de pertencer ao corpo social. Neste sentido, como refere Hannah Arendt, o terror torna-se na essência do regime totalitário precisamente porque ele representa “(...) a realização da lei do movimento. O seu principal objectivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a Humanidade. (...) Esse movimento selecciona os inimigos da Humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer acção livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do «inimigo objectivo» da História ou da Natureza, da classe ou da raça.”³⁷

Como é de supor, é esta mesma implementação do terror, que apenas foi possível através de uma aplicação e generalização dos três passos da dominação total a toda a Humanidade, que justifica que se mantenha em permanência um mecanismo de vigilância e de extermínio de todos aqueles que escaparem a esta lógica de submissão total, para que todos possam eternamente ser sujeitos à morte jurídica, à morte moral e à morte da individualidade, e assim se tornem completamente ausentes de espontaneidade e preparados para sofrer passivamente os efeitos da *Lei da Natureza* ou da *História*. No extremo da aplicação desta ideologia do terror permanente estaria o intuito de fabricar uma nova Humanidade que “(...) elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as «partes» em

³⁶*Ibidem*, p. 576.

³⁷*Ibidem*, p. 576.

benefício do «todo».”³⁸ Salienta-se que todo este processo de distinção permanente entre dignos e indignos de viver esvazia completamente os conceitos de *culpa* e de *inocência*, tendo em conta que o sacrifício de alguns é exigido para a implementação do processo natural e histórico de dominação dos superiores sobre os degenerados, pois só assim seria possível fabricar a tal nova Humanidade preconizada pelos regimes totalitários. Neste sentido, o terror assume-se não só como forma de “anestesiá-lo” o corpo social, matando toda a espontaneidade dos indivíduos para que eles possam sofrer passivamente a lei da Natureza ou da História, como também se assume adicionalmente como uma ferramenta de execução permanente dos indignos de viver, tendo em conta que “(...) o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são «indignos de viver» (...).”³⁹ Assim, “O terror escolhe as suas vítimas independentemente de acções ou pensamentos individuais, unicamente segundo a necessidade objectiva do processo natural ou histórico.”⁴⁰ Em última análise, tudo passaria a resumir-se a uma luta permanente entre raças pelo domínio do mundo, em que os indignos de viver passam a integrar a condição de supérfluos e, portanto, de extermináveis.

Como podemos facilmente depreender, o totalitarismo, tal como ele é interpretado por Hannah Arendt, é um fenómeno cujos objectivos se estenderiam a longo prazo muito para além da Alemanha nazi. Assim, enquanto defesa de uma manipulação integral da Humanidade, a ideologia totalitária não morreu com a extinção do regime nazi e os seus ecos, como sabemos, ultrapassaram os limites espaciais e temporais da Alemanha nazi, o que significa que a exposição sacrificial ao extermínio se tornou numa condição reactualizável a outros contextos sociais e geográficos. A própria Hannah Arendt, quando escreveu a sua obra *O Sistema Totalitário*, referiu de forma explícita a existência de cenários de reactualização do fenómeno do campo de concentração noutros contextos políticos, sociais e económicos: “O perigo das fábricas de cadáveres e das fontes de esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas tornam-se constantemente supérfluas se continuamos a pensar no mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e económicos de toda a parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar

³⁸ *Ibidem*, p. 577.

³⁹ *Ibidem*, p. 578.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 580.

os homens supérfluos.”⁴¹ Neste sentido, e justamente na medida em que existem, em diversos cenários do mundo actual, conspirações silenciosas com instrumentos de inspiração totalitária que ainda hoje podem ser interpretados como formas de manipular a Humanidade, há que reconhecer que o campo de concentração, em virtude das suas diversas reactualizações em outros contextos em que a “vida nua” e sacrificial é exposta a um poder de extermínio por parte de entidades políticas, tornou-se no padrão jurídico-político do mundo actual. Assim, durante todo o século XX e para além dele, o campo de concentração reactualiza-se sempre que alguém se encontra na mesma circunstância do seu habitante, vestindo simbolicamente a pele do *homo sacer* e inteiramente exposto ao poder de extermínio por parte da política. Desta forma, segundo Giorgio Agamben, “(...) teremos de admitir, então, que nos encontramos virtualmente em presença de um campo sempre que é criada uma estrutura semelhante, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação e a sua topografia específica.”⁴² Neste sentido, e de acordo com o mesmo autor, esta evidência de que o campo é uma categoria em permanente reactualização nos mais diversos cenários geográficos, desde que haja uma sujeição da *vida nua*, da mesma *zôê* dos gregos, a um poder de extermínio por parte da instância política, leva-nos precisamente “(...) a olhar o campo não como um facto histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que podendo ainda verificar-se em termos semelhantes), mas, de algum modo, como a matriz escondida, o *nomos* do espaço político em que vivemos ainda.”⁴³ Sendo assim, o campo parece ter-se assumido como o paradigma oculto que rege todo o espaço político actual: desde que haja uma sujeição da vida e do corpo na sua simples condição biológica a qualquer tipo de estratégia do poder político estamos perante uma reactualização do campo e da figura simbólica do *homo sacer*, materializada em todos aqueles que se assumem como simultaneamente protegidos pelo poder político (os sagrados, segundo a genuína categoria romana do *homo sacer*), mas também extermináveis pelo poder soberano, isto é, sacrificáveis pela instância política, sem que tal acto constitua crime.

Ora perante esta assunção do campo como paradigma jurídico-político do mundo actual, autores como Karl Löwith e Carl Schmitt exploram a ideia de uma estranha contiguidade existente entre democracia e totalitarismo, tendo em conta que em

⁴¹ *Ibidem*, p. 569.

⁴² Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 166.

⁴³ *Ibidem*, p. 159.

democracia, à medida que os indivíduos conquistam liberdades e direitos em conflito com os poderes centrais, estão progressivamente a inscrever e a entregar a sua vida biológica à ordem estatal e ao seu controlo, sendo precisamente neste controlo estatal rígido e exacerbado da esfera do corpo biológico que assentam os totalitarismos. Esta mesma proximidade justifica, segundo Giorgio Agamben, que alguns Estados totalitários se tenham convertido em democracias parlamentares e, paralelamente, algumas democracias parlamentares se tenham convertido em Estados totalitários, tendo em conta que tudo isso foi possível graças a uma transformação anterior da política em biopolítica. A partir desta mesma ideia de que democracia e totalitarismo se baseiam num fundo comum que pressupõe a inscrição da vida biológica na esfera do controlo político estatal, Agamben entende também que as próprias *Declarações de Direitos Humanos* constituem mais uma forma de introdução dos princípios biológico-científicos no âmbito político. Na verdade, o corpo enquanto pertença de um sujeito portador de direitos é um corpo intrinsecamente politizado, tendo em conta que da mesma forma que uma lei para ser aplicada exige um corpo, paralelamente esta mesma lei responde a um desejo da democracia, que a obriga a tomar conta deste corpo que se assume assim como “(...) um ser bifronte, portador da sujeição ao poder soberano, assim como das liberdades individuais.”⁴⁴

Neste sentido, e para além desta abordagem de um corpo politizado enquanto titular de direitos, podemos encontrar, de acordo com o mesmo autor, diversas marcas jurídico-políticas no mundo actual que nos comprovam uma inscrição definitiva da instância corporal e dos princípios biológicos na esfera do controlo estatal, constituindo a prova cabal de que a categoria do *campo* é, efectivamente e de forma indubitável, o paradigma escondido do nosso espaço político, que rege subliminarmente os aspectos mais fundamentais das nossas vidas.

Uma dessas marcas é, sem dúvida, o princípio jurídico do *Habeas Corpus* que encara o sujeito genericamente como sujeito de dever e o seu corpo, por inerência, como centro de politização. Como refere explicitamente Giorgio Agamben, “(...) não é o homem livre, com as suas prerrogativas e os seus estatutos, nem simplesmente o *homo*, mas o *corpus* que é o novo sujeito da política e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste «corpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um

⁴⁴*Ibidem*, p. 120.

corpo para mostrar.”⁴⁵ Neste sentido, o corpo assume-se, no princípio do *Habeas Corpus*, como centro de aplicação da justiça, colocando a pura *zôê* dos gregos como centro de politização, transformando-nos a todos em encarnações simbólicas do *homo sacer*. Desta forma, são os corpos dos cidadãos dos nossos dias, absolutamente expostos à morte, que formam o corpo político do ocidente, sobretudo desde que na Alemanha nazi se estabeleceu o princípio da cidadania como critério de distinção entre aqueles que eram politizados a partir de um poder de protecção e os outros que eram assumidos autenticamente como “vida nua”, privada de todo o valor político, e com essa privação inteiramente sujeita a ele a partir de um poder de extermínio. Hoje em dia, todos somos simultaneamente politizados através da protecção conferida pela cidadania e pela sujeição às leis que nos colocam perante a possibilidade de o nosso corpo, enquanto centro da aplicação do direito, poder ser exterminado sob ordem jurídico-política.

Depois, uma outra marca apontada por Agamben como prova de que o campo se renova incessantemente nas nossas sociedades é a própria figura do refugiado. O *refugiado*, de acordo com a análise agambeniana, trata-se de uma figura representativa de uma tentativa de separação entre o *humanitário* e o *político*, e tal tentativa de separação traduz, acima de tudo, um esforço no sentido de isolar a “vida nua”, justamente na medida em que o refugiado quebra o laço entre *natividade* e *nacionalidade*, entre o *homem* e o *cidadão*. Assim, a partir do momento em que distancia a categoria do *nascimento* da categoria da *nação*, o refugiado faz surgir na cena política a mais autêntica forma de “vida nua”. Desta forma, se o refugiado deveria encarnar por excelência a figura do homem de direitos, acontece justamente o contrário, a partir do momento em que a única coisa da qual os refugiados não são privados é o facto de serem humanos, e essa mesma humanidade isolada faz surgir a sua figura no espaço político como simples *zôê*.

A acrescentar a esta pluralidade de figuras representativas de uma reactualização permanente do *campo* estão também, para Giorgio Agamben, procedimentos como a *aborto* ou a *eutanásia* que, estando previstos na legislação dos mais diversos Estados, constituem recategorizações do conceito de “vida indigna de ser vivida” formulado pelos nazis. Na verdade, este polémico conceito criado pelos juristas nazis pode ser hoje alvo de uma grande capacidade de generalizações. No fundo, a questão central que esta categoria jurídica coloca consiste em perguntar se poderão existir vidas humanas que tenham perdido

⁴⁵*Ibidem*, p. 119.

de tal forma a sua qualidade de bem jurídico a tal ponto de terem perdido o valor, tanto para o seu portador como para a sociedade. Neste sentido, aqueles que forem situados dentro da esfera de designação deste conceito de “vida indigna de ser vivida” exprimem sobretudo formas de vida sem valor ou irremediavelmente perdidas, de tal ordem que o reconhecido especialista de Direito Penal alemão Karl Binding referiu em 1920 que não existiria qualquer razão de ordem jurídica, social ou religiosa para não autorizar a morte destes homens e, mesmo que eles não conseguissem formular este desejo expressamente, a ordem de supressão da sua existência deveria ser dada por um parente próximo ou até pelo próprio médico; em última instância a decisão de morte poderia ainda caber a uma comissão estatal composta por um médico, um psiquiatra e um jurista, transpondo assim a decisão de forma directa para a esfera político-jurídica que decidiria sobre a vida ou a morte mediante o valor representado por aquela forma de vida.

Ora também hoje em dia o aceso debate sobre a legalização das práticas de eutanásia recoloca permanentemente esta questão. No fundo, trata-se de decidir acerca da soberania do homem sobre a sua própria vida, fixando um limite para além do qual a vida deixa de ter valor e pode ser aniquilada sem que tal constitua homicídio. Assim, a vida indigna de ser vivida coincide nas suas fronteiras com o status de sacrificialidade do *homo sacer* e, podendo nas nossas sociedades ser alargada muito para além dos limites imaginados por Binding, recoloca de forma cada vez mais dilacerante a evidência de que o *campo* é, sem margem de dúvidas, a categoria política que rege as nossas vidas no mundo actual. No fundo, o mundo contemporâneo assume-se como um palco de decisão permanente sobre o limiar para além do qual a vida deixa de ser politicamente relevante e se reveste simultaneamente de *sacralidade* e de *sacrificialidade*. Nas palavras de Giorgio Agamben, “Cada sociedade fixa este limite, toda a sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais são os seus «homens sagrados»”⁴⁶, sendo que este limite tem sido progressivamente alargado ao longo da história do ocidente e hoje constitui-se como o novo horizonte biopolítico dos Estados. Foi esta fixação de critérios de sacrificialidade que constituiu a verdadeira inspiração da vocação biopolítica nazi no âmbito das políticas de extermínio levadas a cabo em pessoas que já nem sequer se encontravam em condições de se reproduzirem. Desta forma, só a vocação biopolítica num sentido gratuito pode explicar o horror perpetrado pelo programa de eliminação massiva de indivíduos posto em marcha

⁴⁶*Ibidem*, p. 134.

no regime nazi, já que não se tratava de impedir qualquer contaminação da pureza da raça e do sangue alemães, porque dessas pessoas não sairia *a priori* qualquer descendência, nem tão pouco podemos falar em motivos económicos, tendo em conta que estas medidas vieram representar, estranhamente, um conjunto de encargos adicionais para o Reich nacional-socialista. Neste sentido, Agamben refere que “Não há outra explicação senão esta: sob a aparência de um programa humanitário, o que estava em questão no programa era o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do Estado nacional-socialista, do poder soberano para decidir sobre a vida nua.”⁴⁷ Com esta obsessão perfeitamente gratuita pelo extermínio dos indignos de viver, os nazis fundaram o verdadeiro sentido do poder soberano na decisão incessante sobre a vida e a morte daqueles que integram o corpo biológico da nação, assumindo definitivamente a biopolítica a partir de uma faceta tanatopolítica, a mesma que ainda hoje justifica a decisão permanente dos Estados acerca do limiar da possibilidade de aniquilação não criminalizável da vida daqueles que de alguma forma foram rotulados como “sem valor”.

Na verdade, com este acto de metamorfose da vocação da biopolítica em tanatopolítica, deu-se no seio do regime nazi toda uma viragem no âmbito do entendimento tradicional da soberania política e da consequente definição do *estado de regra* e do *estado de excepção*, justamente porque “Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de excepção, sempre coube o poder de decidir que vida pode ser aniquilada sem que se cometa homicídio, na época da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de excepção para se transformar em poder de decidir qual o momento em que a vida deixa de ser politicamente relevante.”⁴⁸ Neste sentido, entre os nazis a soberania passou a ser exercida a partir de um permanente estado de excepção, tendo em conta precisamente que a morte deixou de constituir a situação excepcional e passou a ser a regra de governação que foi de forma crescente estendendo os seus limites na sociedade ocidental, metamorfoseando-se em novas figuras e fazendo do *campo* um paradigma cada vez mais flexível e sucessivamente reactualizado ao longo da contemporaneidade. Isto justifica também que figuras como as do aborto, da eutanásia ou a crescente produção de legislação no sentido de alargar cada vez mais o uso de material genético humano para fins de investigação mais não sejam do que uma grande diversidade de metamorfoses que o paradigma do *campo* reveste para conseguir penetrar nas diversas sociedades. Neste

⁴⁷*Ibidem*, p. 136.

⁴⁸*Ibidem*, pp. 136-137.

âmbito, a política tem sido mais do que nunca entendida e praticada como a “forma de dar vida a um povo”, moldando dentro da flexibilidade deste paradigma vigente que é o *campo* os limiares de protecção e de aniquilação da vida biológica e do corpo.

Assim, historicamente, o regime nazi foi responsável pela criação de uma série de pressupostos legais e de categorias intrinsecamente biopolíticas que ainda hoje regem subliminarmente a definição das fronteiras entre a vida e a morte na política contemporânea. No entanto, há que não descurar que quando o nazismo pôs em marcha esta sua explícita vocação biopolítica já havia como pressuposto toda a evolução operada entre as três fases da medicina social, que construíram todo o fundamento teórico de que a vida no seu sentido biológico mais puro era já ela dotada de um valor económico e poderia ser alvo de uma gestão economicista e política. O nazismo, tomando como base este pressuposto, extremou a sua aplicação numa fórmula fria e calculista, facto que pode ser textualmente documentado num texto intitulado *État et Santé*⁴⁹ do *Institut Allemand de Paris*, onde os alemães informavam os franceses sobre os méritos da política nacional-socialista, e onde é referido que o património vivo alemão detinha a primazia nos interesses e cálculos do *reich*, constituindo-se agora como a base de uma nova política que, partindo de um balanço acerca dos valores vivos da nação alemã, propunha-se tomar conta do corpo biológico da nação por meio de uma síntese operada entre *biologia* e *economia* através da *política*, pressupondo uma presença activa da medicina nas funções e órgãos do Estado. Neste âmbito, o médico seria o responsável pela economia dos valores humanos, da mesma forma que o economista e o comerciante o são relativamente aos valores materiais, facto este que justificou o programa de eutanásia nazi enquanto ferramenta de eliminação dos excedentes populacionais com vista à obtenção de maior rendimento económico, operando-se assim um controlo do âmbito material e económico a par do âmbito biológico. Ora, num cenário como este, o próprio conceito de raça só poderia ter sido alvo de uma leitura política, tendo em conta que o mesmo texto do *Institut Allemand de Paris* define a raça enquanto um conjunto de indivíduos que detinham um certo conjunto de genes homozigóticos que faltavam a outros grupos, o que justificava que toda a estratégia de intervenção estatal fosse traçada no sentido de eliminar os que não detinham estas características genéticas consideradas superiores e, paralelamente, encontrar formas de potenciar a reprodução daqueles que as detinham. No entanto, sabemos que a faceta

⁴⁹ *État et Santé*, Cahiers de l’Institut Allemand, Paris, 1942.

tanatopolítica de eliminação dos inferiores ganhou terreno e importância face à protecção dos superiores devido à vocação biopolítica degenerada precisamente em tanatopolítica do regime nazi. Assim, toda a gestão da raça efectuada através de uma mediação política mais não consistiu do que numa reconfiguração do conceito de “preocupação pela vida” herdado da medicina social desde o século XVIII, sobretudo com a *medicina de Estado*, que nasceu especificamente em território alemão, e que agora se funde com medidas eugénicas revestidas de uma faceta tanatopolítica que entendia a política num sentido negativo de luta contra os inimigos do Estado, e que a fundia com o conceito de *polícia* que, apesar de tradicionalmente ser entendido num sentido positivo de “preocupação pela vida”, uma vez que agora foi unido ao conceito de *política* trabalhado num sentido negativo, justifica que os cuidados em relação à vida (*polícia*) coincidam com a luta contra o inimigo (*política*). Desta forma, o património genético era assim simultaneamente património político, e a *política* e a *polícia* estavam ambas plenamente unidas numa coincidência de protecção da vida e de luta contra os inimigos do Estado entendidos num sentido genético e racial.

Ora foi precisamente esta gestão do elemento racial e genético a partir de parâmetros políticos que justificou a selecção permanente, no seio do regime nazi, entre dignos e indignos de viver, com vista à optimização do património humano alemão, objectivo este que justificou o uso generalizado de cobaias humanas em experiências médico-científicas, como as que aconteceram em diversos campos de concentração nazis. Foi precisamente em 15 de Maio de 1941 que o doutor Roscher, que fazia investigação sobre salvamento em grandes altitudes, escreveu a Himmler no sentido de lhe explicar a importância que as suas experiências detinham para os pilotos de guerra nazis, justificando que tais experiências não poderiam ser feitas com animais e solicitando a Himmler se poderia dispor de dois ou três delinquentes profissionais a usar como cobaias humanas. A resposta de Himmler à carta possibilitou ao doutor Roscher não só o fácil acesso às ditas cobaias humanas, como também a instalação de uma câmara de compressão em Dachau para a realização das suas experiências. Foi no âmbito destas experiências que se puseram em marcha os mais horríveis procedimentos de tortura, substancialmente realizados em judeus que foram considerados mais tarde, no processo de Nuremberga, um dos capítulos mais infames do nacional-socialismo alemão, até porque não se limitaram às experiências na câmara de compressão mas abriram um precedente gravíssimo no uso de cobaias humanas que justificou a intensificação de outras experiências com recurso a seres

humanos vivos com procedimentos absolutamente hediondos no âmbito da exposição do corpo a baixas temperaturas, a testes relacionados com a potabilidade da água, com a transplantação de órgãos, com inflamações celulares, com a inoculação da febre petequial e do vírus da hepatite, e até mesmo experiências de esterilização química e por radiação, com vista a servir a política eugénica nazi. Ora todas estas cobaias humanas mais não eram do que absoluta *vida nua* sujeita aos mais desumanos desígnios políticos. Aliás, tal como Giorgio Agamben refere, “O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biológicos e eugénicos, o lugar de uma decisão incessante sobre o valor e a ausência de valor, onde a biopolítica se transforma continuamente em tanatopolítica e o campo se torna consequentemente em espaço político *Kat'exochên*.”⁵⁰

Na verdade, este uso de cobaias humanas pelo regime nazi não só nos coloca novamente a categoria do *homo sacer* no centro da política nazi e reforça o *campo* como seu paradigma fundamental, como também constitui mais uma prova de que o *campo* continua a ser o paradigma essencial da política contemporânea e todos nós, cidadãos do século XXI, representações simbólicas do *homo sacer*. Assim, da mesma forma que procedimentos como o aborto e a eutanásia, realizados e configurados na lei de diversos países actualmente, nos trazem o *homo sacer* e o *campo* para a cena política actual por meio de uma reactualização da categoria nazi da “*vida indigna de ser vivida*”, também existem, nos dias que correm, diversas experiências, não só permitidas como devidamente legisladas e até por vezes incentivadas pelo poder político que, fazendo uso de cobaias humanas nas mais diversas situações, constituem novas metamorfoses e reactualizações do *campo* e do *homo sacer*. Giorgio Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, dá-nos conta de uma grande diversidade de experiências, substancialmente realizadas em território americano ao longo de todo o século XX, e em que foram usadas, para os mais diversos tipos de experiências, cobaias humanas que consistiam sobretudo em condenados à morte. Este uso de cobaias humanas em território americano foi documentado desde logo nos primeiros anos do século XX, sendo que o primeiro registo histórico data de 1906, quando o Dr. Richard Strong realizou experiências com o vírus da cólera em prisioneiros da prisão de Bilibid nas Filipinas, na altura um território americano, que só veio tornar-se independente em 1946. Destaca-se que nesta experiência morreram treze detidos devido a uma troca do soro com o vírus da cólera por outro com o da peste bubónica, mas este erro

⁵⁰Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 146.

não impediu a continuidade das experiências do Dr. Strong que, além de as ter continuado, ainda causou mais algumas mortes, tendo vindo mais tarde a tornar-se no professor titular de *Doenças Tropicais* na Universidade de Harvard.

Praticamente contemporâneos aos testes do Dr. Strong, aconteceram também os do Dr. Golberger acerca da pelagra a partir de 1914 quando, propositadamente, induziu esta doença em doze prisioneiros da *Penitenciária Estadual do Mississípi*, com a promessa de perdão total dos seus crimes. Com maior gravidade em número de cobaias usadas está um outro caso relatado por Giorgio Agamben em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, onde nos dá conta de que: “(...) nos anos vinte, oitocentos detidos nas prisões dos Estados Unidos tinham sido infectados com plasmódio de malária, na tentativa de se encontrar um antídoto para o paludismo.”⁵¹ Um pouco mais tarde, nos anos quarenta, estas experiências com malária foram aplicadas a mais de quatrocentos prisioneiros da *Penitenciária de Stateville*, em Illinois, para testar os medicamentos a usar pelos soldados nos campos de batalha do Pacífico, onde a doença era muito comum. Em 1945, a Revista *Life* fez uma extensíssima reportagem sobre estas experiências onde se destacou que até as “párias da sociedade” participavam no esforço da guerra em prol do bem-estar das tropas no Pacífico. Giorgio Agamben faz ainda referência a experiências mais actuais, realizadas em território americano, que apresentaram a peculiaridade de os cidadãos deste país terem servido de cobaias sem que tivessem sequer conhecimento: “(...) foram verificados casos ainda mais clamorosos de experiências maciçamente realizadas em cidadãos americanos sem estes o saberem; por exemplo para o estudo dos efeitos das radiações nucleares. Se, na verdade, era teoricamente compreensível que tais experiências não levantassem problemas éticos nos investigadores e nos funcionários no interior de um regime totalitário que se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experiências em certa medida semelhantes tivessem podido ser realizadas num país democrático?”⁵²

No entanto, os Estados Unidos não são o único país no cenário internacional a fazer experiências em que não só o prisioneiro mas também o mais comum dos cidadãos é autenticamente tratado como “vida nua”, vestindo simbolicamente a pele do *homo sacer* e expondo-se acima de tudo à sua condição sacrificial. Na introdução da sua obra *Bios*, Roberto Esposito descreve-nos casos bem mais recentes, e alguns deles também bem mais mediatizados, em que a simples “vida nua”, a vida biológica, é exposta à possibilidade

⁵¹*Ibidem*, p. 149.

⁵²*Ibidem*, p. 151.

sacrifício de alguma forma orientado ou simplesmente permitido pelo poder político. O primeiro caso ao qual Roberto Esposito faz referência ocorreu em território francês, em Novembro do ano 2000, quando o *Supremo Tribunal de Justiça* reconheceu a uma criança francesa, Nicholas Perruche, o direito de interpor queixa contra um médico que não tinha devidamente diagnosticado rubéola à sua mãe durante a gravidez, o que tinha feito com que Nicholas nascesse com graves lesões genéticas sem que a progenitora tivesse alguma vez tido hipótese de pensar em fazer um aborto, tendo em conta que desconhecia a sua doença e o impacto que ela poderia ter na saúde do feto porque o médico não a informou.⁵³ Neste sentido, Roberto Esposito considera inédito que uma instância jurídica como o *Supremo Tribunal de Justiça* francês possa reconhecer a alguém a legitimidade de reivindicar o *direito de não nascer*, como se paradoxalmente alguém pudesse recorrer juridicamente contra si próprio e contra a circunstância do seu próprio nascimento. O que assim é trazido à própria discussão acaba por ser a relação entre realidade biológica e personalidade jurídica, e em que um determinado sujeito se auto-reconhece como “*vida indigna de ser vivida*”, assumindo-se como *homo sacer* em toda a sua categoria de sacrificialidade.

Outro caso também explorado por Roberto Esposito foi aquele que aconteceu no Afeganistão em Novembro de 2001 quando, ainda dois meses antes do ataque terrorista do 11 de Setembro, toma forma nos céus deste país um tipo de guerra inédito, uma guerra «humanitária», tendo em conta que conjuntamente com bombas de elevado potencial destrutivo foram também lançados víveres e medicamentos, sobrepondo assim num mesmo bombardeamento a defesa da vida e a produção efectiva da morte e reactualizando simultaneamente as duas categorias do *homo sacer*: a da sua *sacrificialidade* (tendo em conta que se estava a bombardear para matar), mas também a sua *sacralidade* (porque juntamente com as bombas eram lançados mantimentos e medicamentos destinados a preservar a mesma vida que se tentava aniquilar). Assim, as vítimas deste bombardeamento no Afeganistão ficaram simultaneamente expostas à dupla incidência de politização do corpo visível em tantos outros contextos da actualidade: o poder de aniquilação da vida e simultaneamente também o da sua protecção. Tal como o próprio Roberto Esposito refere: “(...) uma vez confundida com a sua pura substância vital, e assim subtraída a qualquer

⁵³Cf. Roberto Esposito, *Op. Cit.*, pp-17-18.

forma jurídico-política, a humanidade do homem fica necessariamente exposta àquilo que pode simultaneamente salvá-la e aniquilá-la.”⁵⁴

Uma outra representação simbólica do *homo sacer* pode ser vista também num outro episódio abordado por Roberto Esposito e bastante mediatizado no ano de 2002 quando em Moscovo, no Teatro Dubrovka, enquanto um comando checheno mantinha reféns quase mil pessoas, os agentes do governo encarregues de tratar da situação ordenaram o uso de um gás paralisante de efeitos letais que, além de ter provocado a morte de quase todos os terroristas, vitimou também 128 reféns.⁵⁵ Ora é precisamente uma situação como esta que nos comprova que a morte de algumas dezenas de pessoas pode nascer da mesma vontade de salvar o maior número possível, tendo em conta que foram os mesmos agentes do governo encarregues de salvar a vida dos reféns de uma possível morte que consumaram a morte dos mesmos, que até aquele momento apenas tinha sido prometida pelos terroristas. Assim, protecção e aniquilação da vida parecem derivar ambas de uma mesma fonte soberana que, tentando manter a todo o custo a vida de alguns, acaba por apressar a sua morte, reactualizando-nos a mesma condição paradoxal que o poder soberano tinha entre os antigos romanos sobre o corpo do *homo sacer*.

Mas, um dos casos mais representativos desta sujeição da vida e dos corpos à decisão soberana talvez pareça vir do episódio que ocorreu na China, em Fevereiro de 2003, cujas tonalidades parecem reavivar a certeza de que todos estamos sujeitos à hipótese de um homicídio que pode ser subliminarmente perpetrado, não por qualquer força obscura, mas antes pelo mesmo poder soberano que nos protege enquanto seus cidadãos. Roberto Esposito descreve-nos de forma particularmente incisiva os detalhes deste episódio ocorrido em território chinês nos seguintes termos: “*China, Fevereiro de 2003*. A imprensa ocidental divulga a notícia que o governo chinês manteve rigorosamente em segredo, de que só na província de Henan há mais de milhão e meio de seropositivos, com percentagens nalgumas aldeias, como a de Dhongu, que chegam a oitenta por cento da população. Ao contrário do que se passa noutros países do terceiro mundo, o contágio não tem causas naturais ou sócio-culturais mas directamente económico-políticas. Na sua origem não estão relações sexuais sem protecção, nem sequer um sórdido uso de drogas, mas sim o comércio de sangue em grande escala, estimulado e gerido pelo governo central. O sangue, extraído de gente do campo precisada de dinheiro, é centrifugado em grandes

⁵⁴*Ibidem*, p. 19.

⁵⁵*Cf. Ibidem*, pp. 19-20.

contentores que separam o plasma dos glóbulos vermelhos. Enquanto o primeiro se destina a compradores ricos, os glóbulos vermelhos são de novo injectados nos dadores para evitar a anemia e levá-los a repetir de imediato a operação. Mas basta que um só dos dadores esteja infectado para contagiar toda a reserva de sangue sem plasma que se encontra nesses enormes caldeirões. Deste modo, há aldeias inteiras que ficam repletas de seropositivos quase sempre votados a uma morte certa por falta de medicamentos.”⁵⁶ Este episódio, mais do que qualquer outro, retrata-nos o quão longe pode ir a decisão política sobre a vida e o corpo: trata-se de uma comercialização de material biológico – o plasma – estimulada e gerida pelo próprio governo chinês que, inclusivamente, obrigou os camponeses infectados com Sida em todo este processo a manter o silêncio quanto à sua história, sob pena de irem para a cadeia. A história acabou, no entanto, por ser denunciada por alguém que depois de ter perdido todos os seus companheiros preferiu morrer na cadeia do que sozinho. Salienta-se também que esta medida de comercialização do plasma gerida pelo governo chinês foi uma entre muitas mais que, das formas mais chocantes que se possam imaginar, são denunciadoras de uma gestão política dos corpos e do património biológico de todo um país pelo seu governo, tais como a política do filho único, com vista ao controlo demográfico da população chinesa e que justificou procedimentos como a morte de bebés do sexo feminino das mais variadas formas, o aborto ainda durante a gestação (quando por meio ecográfico se determinava que se tratava de um feto do sexo feminino), ou até a barbárie do afogamento após o nascimento praticado nalgumas aldeias chinesas. O objectivo principal destas medidas seria o de aumentar a desproporção numérica existente entre homens e mulheres que, com a diminuição do número destas últimas, iria de forma crescente limitar os nascimentos em território chinês e controlar demograficamente o superpovoado país. No entanto, acima de qualquer técnica de controlo populacional, estamos perante medidas comprovativas de uma gestão biopolítica do património vivo chinês que, mais uma vez, nos fazem ressurgir a figura do *homo sacer* na cena política, na medida em que estamos perante a sujeição de milhares de vidas a um poder simultâneo de protecção e de sacrifício proveniente da própria instância política.

Temos finalmente um último caso que, sendo também ele explorado por Roberto Esposito na introdução de *Bios*, nos traz mais uma representação do *homo sacer* no cenário jurídico-político da actualidade: trata-se do episódio das violações étnicas levadas a cabo

⁵⁶*Ibidem*, pp. 20-21.

entre Abril e Julho de 1994 no Ruanda, no contexto do genocídio consumado pelos Hutus nos confrontos com os Tutsis. Ora foi precisamente a partir deste horrendo massacre, perpetrado em simultâneo com as violações que ficaram historicamente conhecidas, que um relatório da ONU deu conta de que, em Abril de 2004, existiam cerca de dez mil crianças da mesma idade que constituíam o fruto biológico das violações levadas a cabo dez anos antes. Assim, enquanto que nas guerras convencionais a morte provém sempre da vida, no acto de violação étnica é a vida que, paradoxalmente, provém da morte, da violência e do terror contra mulheres que foram tornadas grávidas ainda inconscientes e sob ameaça, imobilizadas com uma faca no pescoço. Desta forma, enquanto que os nazis ou até os chineses puseram em prática uma eugenética negativa, que ora impedia os nascimentos ora suprimia vidas após o nascimento, no caso ruandês estamos perante uma eugenética positiva, executada a partir da imposição do próprio nascimento forçado, com vista a afirmar a superioridade do próprio sangue impondo-o a quem não o partilha.⁵⁷ De uma forma ou de outra, estamos perante novas representações do *homo sacer*, precisamente a partir do momento em que foi sob inspiração proveniente de motivos políticos que a vida e todo o património genético e biológico de uma etnia foi subjugado e massacrado face a outra que se quis afirmar como superior, e foi de uma tentativa de protecção da etnia superior que resultou uma tentativa de extermínio, não só pela morte como também pela imposição do sangue, a uma etnia tida como inferior.

Ora todos estes exemplos são sintomáticos de que, de facto, a categoria do *campo* e a figura simbólica do *homo sacer* são, efectivamente, o *nomos* político da contemporaneidade. Assim, a mítica figura do *homo sacer* parece estar em constante reactualização nos nossos dias, nos mais variados contextos, relembrando-nos que estamos sujeitos, enquanto vida e corpo biológico, a uma exposição ao poder soberano enquanto poder que decide sobre a nossa vida ou morte. A verdade é que no plano jurídico-político tentam hoje em dia fixar-se constantemente fronteiras que permitam definir com clareza onde começa em absoluto o poder total do Estado sobre o nosso corpo e, a partir do momento em que todos estamos simultaneamente sujeitos à protecção mas também à possibilidade de aniquilação por parte do poder político, todos vivemos quotidianamente sob a mesma condição do habitante do campo, exposto ao poder de sacrifício sem que tal

⁵⁷Cf. *Ibidem*, pp. 21-22.

constitua homicídio e vestindo assim simbolicamente a pele do *homo sacer*, sob a dupla condição paradoxal da sacralidade e da sacrificialidade.

Assim, esta nossa condição de simbólicos *homo sacer* que vivem permanentemente sob o nomos do *campo* na actualidade, sobretudo a partir das teorizações de Giorgio Agamben, apresenta um evidente paralelismo com a concepção do *paradigma imunitário* de Roberto Esposito. Neste sentido, justamente a partir do momento em que com o regime nazi, nos anos 30 do século XX, se assumiu a morte e toda uma política de extermínio como forma de estabelecer a ordem, o nomos da nossa sociedade ocidental passou a revestir formalmente a estrutura do *campo* e os cidadãos de uma forma geral a vestir a pele do *homo sacer* e, com esta integração da morte, um mecanismo negativo, enquanto forma de controlo das sociedades, as mesmas passaram a funcionar ao abrigo de uma dinâmica imunitária que opera, na prática, nos mesmos esquemas de uma imunidade biológica, tendo em conta que da mesma maneira que na imunidade biológica o corpo se torna imune a partir da inclusão dentro de si próprio do elemento patológico negativo enquanto elemento excluído e anulado (uma exclusão mediante inclusão), também as sociedades contemporâneas incluem em si o elemento negativo, a morte, enquanto mecanismo de manutenção da ordem. Desta forma, enquanto simbólicos *homo sacer* que habitam num *campo* onde todos nos encontramos expostos à possibilidade de extermínio pelo poder soberano, em nome da manutenção da ordem, todos estamos sujeitos a uma protecção negativa da vida, na medida em que se inclui a morte, elemento negativo, enquanto factor de manutenção da ordem, funcionando assim o *campo* em que todos simbolicamente habitamos a partir de uma dinâmica imunitária.

Neste sentido, a partir do momento em que a morte se instaura como mecanismo de manutenção da ordem, o *campo* e a sua dinâmica imunitária assumem-se definitivamente como o paradigma jurídico-político da actualidade e, na medida em que o *campo*, tal como ele foi entendido pelos nazis, consistia num alargamento do estado de excepção a todos os seus habitantes, isso significa que nós, cidadãos do século XXI, vivendo sob o *nomos* do *campo*, vivemos também na era em que se alargou a toda a população civil um estado de excepção e uma lei marcial, justamente a partir do momento em que o *campo* torna a excepção (que seria o poder de o Estado exterminar os indivíduos) na regra. Assim, todos parecemos viver aparentemente sob um permanente estado de excepção que, desta forma, se assumiu como a regra. Como refere Giorgio Agamben, “O estado de excepção deixa,

assim, de se referir a uma situação externa e provisória de verdadeiro perigo e tende a confundir-se com a própria norma.”⁵⁸ Ora esta inversão entre regra e exceção foi algo que a própria Constituição de Weimar proclamou desde logo a partir do momento em que o seu artigo 48º estabelecia que o presidente do Reich poderia, em situações de perturbação da ordem e da segurança pública, tomar decisões no sentido do seu restabelecimento podendo, para o efeito, suspender os direitos fundamentais dos indivíduos. E foi à luz deste mesmo artigo da Constituição de Weimar que, entre 1919 e 1924, foi decretado por diversas vezes o estado de exceção que, nalguns casos, se prolongou durante cinco meses, salientando-se que mais tarde, com a ascensão dos nazis ao poder, em Fevereiro de 1933, houve uma proclamação do estado de exceção por tempo indeterminado, o que justificou uma suspensão da vigência de todos os artigos da Constituição relativos à liberdade pessoal, à liberdade de expressão, de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao segredo de correspondência e telefónico. Curiosamente, os juristas nacional-socialistas fundamentaram este permanente estado de exceção dizendo que o mesmo se tratava de “um estado de exceção desejado”, o que justificava que o mesmo pudesse ser encarado como uma situação normal e, enquanto tal, perfeitamente integrado na própria norma. Desta forma, nas palavras de Giorgio Agamben, “(...) o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal da ordem com base numa situação real de perigo, adquire agora uma disposição espacial permanente (...)”⁵⁹.

Contudo, há que desde já esclarecer que esta mesma normalização do estado de exceção esteve desde logo visível no momento da criação do primeiro campo de concentração em Dachau, por Himler, para celebrar a eleição de Hitler para chanceler, e onde ficou desde logo claro que o campo de concentração estava à margem das regras do direito penal e do direito prisional, tendo em conta que se estabelecia como “(...) um pedaço de território que é colocado fora da ordem jurídica normal, mas não é, simplesmente, um espaço exterior. O que nele se exclui é, segundo o significado etimológico da palavra «exceção», posto fora, incluído através da sua própria exclusão.”⁶⁰ Assim, o *campo* funcionaria como se fosse uma suspensão da norma dentro da própria norma que incluía em si, naquele pedaço de território, um elemento excepcional e negativo que, neste sentido, funcionava à semelhança de um *paradigma imunitário* que inclui em si

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 161.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 162.

o elemento patológico negativo como forma de estabelecimento da ordem. E justamente na medida em que o *campo* foi encarado como um mecanismo de reposição de uma ordem social ideal, foi então ferramenta de um “estado de excepção desejado” que inaugurou todo um novo paradigma jurídico-político sob o qual ainda vivemos hoje e em que a norma se torna indiscernível do estado de excepção, precisamente porque o Estado pode decidir a qualquer momento sobre a eliminação dos seus cidadãos. Assim, o campo realiza normalmente o estado de excepção, tal como nas nossas sociedades estamos todos sob uma permanente hipótese de excepção em que o Estado decide sobre a nossa vida ou morte.

Neste sentido, todos nós, cidadãos do século XXI, partilhamos com o habitante do *campo* na sua versão nazi uma mesma sujeição à hipótese de extermínio à qual ambos estamos sujeitos como “vida nua”. Em referência a este paralelismo entre o habitante do *campo* e o cidadão do mundo actual, Giorgio Agamben refere que “Na medida em que os seus habitantes foram espoliados de todo o estatuto político e integralmente reduzidos à vida nua, o campo é também o espaço biopolítico absoluto, nunca antes realizado, em que o poder não se confronta senão com a pura vida sem qualquer mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no momento em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão.”⁶¹

Ora uma vez reconhecido o *campo* como paradigma político da actualidade, a partir de uma materialização permanente de um estado de excepção segundo o qual todos estamos sujeitos ao extermínio pelo poder soberano, e uma vez declarada a coincidência virtual do cidadão do século XXI com o *homo sacer*, reunimos agora condições para tentar descrever, na sua essência, este paradigma que rege a nossa existência de forma subliminar e cuja exposição extrema poderá levar a uma perda integral dos direitos e da soberania sobre nós próprios. Como refere novamente Giorgio Agamben, “(...) a essência do campo consiste na materialização do estado de excepção e na consequente criação de um espaço em que a vida nua e a norma acedem a um limiar de indistinção (...).”⁶² Assim, neste limiar indistinto com a norma, instaurado a partir de uma vigência permanente do estado de excepção, a “vida nua” constitui-se como o centro da acção política e o *campo* uma matriz sem um topos rígido ou determinado, tendo em conta que se materializa em todos os cenários geográficos do mundo actual em que a “vida nua” seja politizada e o corpo dos cidadãos, enquanto simples matéria biológica, seja alvo de estratégias políticas. Como mais

⁶¹*Ibidem*, p.163.

⁶²*Ibidem*, p. 166.

uma vez nos refere Giorgio Agamben: “O campo como localização deslocante é a matriz escondida da política em que vivemos ainda, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, tanto nas *zones d’attente* dos nossos aeroportos como em certas periferias das nossas cidades. Ele é o quarto, o inseparável elemento que se veio juntar, quebrando-a, à velha trindade Estado – nação (nascimento) – território.”⁶³ Neste sentido em que o *campo* se assume como matriz, mas como matriz deslocante e plena de metamorfoses no mundo actual, onde houver um conjunto de indivíduos que, enquanto simples “vida nua”, sejam sujeitos ao poder soberano estamos perante uma nova versão do *campo*, de tal forma que nas palavras de Agamben “(...) «onde há vida nua, terá de haver um Povo»; mas na condição de se acrescentar imediatamente que este princípio vale também na formulação inversa: «Onde há um Povo, haverá vida nua.»”⁶⁴ Inclusivamente, este autor chega a referir que uma das metamorfoses mais significativas do paradigma do campo está, nos nossos dias, na tentativa dos países capitalistas eliminarem as classes pobres, fazendo assim de todos os habitantes do Terceiro Mundo uma massa de “vida nua” a erradicar do panorama económico mundial.

Mas, a esta leitura de Giorgio Agamben poderemos ousar acrescentar uma outra, decorrente do panorama económico-político da actualidade: até que ponto os cidadãos dos países endividados pela crise e que têm de recorrer a ajuda económica externa já não são, eles próprios, uma massa de “vida nua” que os países mais desenvolvidos tentam erradicar? Neste sentido, aceitando esta leitura da crise económica mundial que vivemos na actualidade, parece que o paradigma do *campo* está aqui a assumir mais uma das suas infundáveis metamorfoses, o que justifica uma necessidade urgente de repensar vários aspectos da política e da economia internacionais. Assim, quando os grandes filósofos contratualistas pensaram a relação contratual entre o Estado e os cidadãos nos termos em que estes últimos abdicam do direito de se aniquilarem uns aos outros para o transferirem para o Estado, não se aperceberam de forma suficientemente plena de que, afinal, o fundamento do poder do Estado sobre os cidadãos não está no próprio contrato em si mas antes na sujeição da “vida nua”, da simples vida biológica e do corpo, ao poder político. Desta forma, o que se estabelece com o Estado não é em rigor um contrato, mas antes uma entrega da nossa própria “vida nua” enquanto cidadãos portadores de um corpo que é o centro de aplicação de medidas políticas, o que torna radicalmente a política ocidental

⁶³*Ibidem*, p.168.

⁶⁴*Ibidem*, p. 171.

numa biopolítica e o que justifica que nós, cidadãos do século XXI, vivamos afinal sob uma metamorfose do mesmo paradigma dos grandes Estados Totalitários do Século XX.

Uma das provas mais convincentes de que vivemos, na actualidade, sob uma metamorfose do paradigma do *campo* que poderá assumir tonalidades preocupantes não está apenas na actual crise económica mundial e na tentativa de erradicar os países subdesenvolvidos, enquanto massa de “vida nua”, do panorama social e político, mas também é visível na crescente preocupação que praticamente todos os Estados têm revelado na tentativa de redefinir constantemente o limiar a partir do qual a vida e o corpo de alguém deixam de ser geridos pelo próprio e passam directamente para a esfera de gestão do Estado, o que parece significar que os Estados se encontram num esforço constante no sentido de redefinir os seus *homo sacer*, os seus contingentes de “vida nua”, para que os mesmos estejam em conformidade com cada metamorfose do conceito de *campo* que em cada país se opera. Este facto é particularmente visível nas tentativas constantes de os Estados produzirem e actualizarem legislação acerca da eutanásia, do aborto e de tantas outras práticas relacionadas com a gestão da vida biológica. Por exemplo, no que respeita à eutanásia, a preocupação de muitos Estados contemporâneos está em que a sua legislação a este respeito fixe claramente um limite a partir do qual seja admissível aniquilar o que resta da vida de um doente em estado terminal e dispor dos seus órgãos. Esta polémica acendeu-se de forma particularmente significativa quando, ainda em 1959, dois neurofisiologistas franceses, P. Mollaret e M. Goulon, sugeriram que fosse acrescentado um quarto grau aos três graus de coma que já existiam e que eles propunham que fosse apelidado de “*coma dépassé*”, que mais não era do que um estado de coma caracterizado pela total abolição de funções da vida de relação, acompanhado por uma paralela abolição das funções da vida vegetativa. Assim, na prática, este “coma ultrapassado” consistiria no facto de a pessoa só se poder manter viva à custa do recurso às novas tecnologias de reanimação, como a respiração artificial, ou a circulação cardíaca com recurso a perfusões intravenosas de adrenalina, ou ao controlo monitorizado de temperatura corporal, entre outras... A relação a retirar é, obviamente, a de que o doente neste grau de coma ultrapassado deixaria de viver assim que os tratamentos de reanimação fossem suspensos, sendo que para Mollaret e Goulon, em face de um estado destes, a

tentação de premir o botão libertador que poria termo à vida do doente era uma possibilidade mais do que tentadora.⁶⁵

Mas, a grande questão levantada em 1959 a partir desta sugestão de um novo grau de coma por Mollaret e Goulon foi que a criação deste conceito de “*coma dépassé*” coincidiu no tempo com o desenvolvimento e aperfeiçoamento das tecnologias de transplante, o que tornaria este grau de coma perfeito para a recolha dos órgãos. O único impedimento para que tal pudesse ser feito parecia, assim, ser um obstáculo de ordem legal, tendo em conta que se ficasse claramente definido na lei o momento para além do qual a pessoa passasse efectivamente a estar morta, isso poderia possibilitar a recolha dos órgãos por qualquer cirurgião sem que o mesmo corresse o risco de ser acusado de homicídio. Ora não seria este conceito de “coma ultrapassado” uma forma de conseguir um subterfúgio por meio do qual, consagrando na legislação o limite para além do qual seria legítimo expropriar o doente da sua vida e dos seus órgãos, se estaria a criar uma nova metamorfose do *campo* e do *homo sacer*? Assim, a partir do momento em que o doente configurasse todas as características do “*coma dépassé*”, seria expropriado da vida e dos órgãos ao abrigo de uma lei que o iria permitir, e assim ficaria ao dispor e sob a gestão dos médicos, da mesma forma que o corpo do *homo sacer* estava exposto à possibilidade iminente do sacrifício, de acordo com a sua originária formulação romana.

Esta discussão acerca do limiar legalmente estabelecido em que um corpo em estado de coma passa a ser considerado morto e entregue a uma gestão externa veio conhecer novos desenvolvimentos em 1968, em que o relatório de uma comissão especial da universidade de Harvard (*The ad hoc Comitee of the Harvard Medical School*) veio fixar os novos critérios de confirmação da morte e inaugurou o conceito de *morte cerebral* (“*brain death*”), que foi entrando progressivamente na comunidade científica internacional e na legislação dos Estados americanos e europeus. Hoje em dia o critério da morte cerebral permanece como o derradeiro marco a partir do qual é oficialmente declarada a morte do indivíduo, desde que a mesma seja confirmada por meio dos testes adequados. Mas, seja como for, além de este critério da morte cerebral só ter sido reconhecido e posto em prática após as suas sucessivas integrações no quadro legal de cada país, muitas são as polémicas que hoje reacendem a questão sobre o limiar a partir do qual deverá ser permitido desligar um doente dos suportes artificiais de manutenção da vida. Depois,

⁶⁵Cf. P. Mollaret e M. Goulon, “Le coma dépassé”, in *Revue Neurologique*, 101, 1959, p. 14.

inerente à problemática da fixação deste limite, também se coloca a questão de saber qual das instâncias, a medicina ou o Direito, deverão afinal decidir. Mas, a verdade é que em rigor a decisão nos nossos dias não é tanto jurídica ou legal mas antes uma decisão intrinsecamente política, tendo em conta que só há lugar a uma fixação legal deste limite a partir do momento em que, ainda antes dessa fixação legal, o próprio Estado tiver fixado o limite a partir do qual pretende fazer um controlo integral do corpo do indivíduo. Só a partir daí esse limite será traduzido legalmente. Assim, a decisão sobre o limiar da vida e da morte é, acima de tudo, uma decisão política, tal como refere explicitamente Giorgio Agamben: “(...) vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos que, como tais, só adquirem um significado preciso através de uma decisão. As «fronteiras angustiantes e incessantemente diferidas» de que falavam Mollaret e Goulon, são fronteiras móveis porque são fronteiras *biopolíticas*, e o facto de estar hoje em curso um vasto processo em que está em jogo, precisamente, a sua redefinição indica que o exercício do poder soberano passa mais do que nunca através delas e mais uma vez procede ao cruzamento das ciências médicas com as biológicas.”⁶⁶ Desta forma, ainda antes de uma definição legal, o que está em causa é a própria definição estatal da vida que pode ser aniquilada sem que se cometa homicídio, isto é, o reconhecimento e a demarcação da vida puramente biológica mas politicamente gerida do *homo sacer*.

Neste sentido, a nossa era, que é acima de tudo a era da biopolítica, assume-se claramente como o tempo em que o poder de decisão último sobre a vida e sobre a morte é de ordem política e, nesse sentido, como mais uma vez refere Giorgio Agamben, “Não surpreende, portanto, que, entre os partidários mais convictos da morte cerebral e da política moderna, se encontre quem invoca a intervenção do Estado na decisão do momento da morte, para que seja consentido intervir sem obstáculos sobre o «falso vivo» na sala de reanimação. Convém, por isso, definir o momento do fim e não aguardar passivamente, como se fazia dantes, a rigidez cadavérica e ainda menos os sinais de putrefacção, mas ter apenas em conta a morte cerebral (...).”⁶⁷ Assim, reservando-se para o Estado o poder de intervenção sobre o “falso vivo”, uma vez que só o Estado pode fixar o limiar a partir do qual essa intervenção se pode fazer sem que configure crime, o que se consuma é um estado de nacionalização do corpo, tendo em conta que todos os organismos de todos os cidadãos pertencem ao poder público. Desta forma, opera-se uma politização

⁶⁶ Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 157.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 158.

do corpo a partir da sua nacionalização, pois após a declaração da morte pelo Estado o organismo passa a pertencer ao poder público.

Ora esta mesma pertença do corpo ao poder público foi algo que constituiu desde logo um acontecimento altamente característico do nazismo, tendo em conta que, com ele, a tradicional distinção entre o corpo político e o corpo físico do soberano, tematizada por Kantorowitz, desaparece e os dois corpos como que se contraem num só corpo. Assim, o corpo do Führer foi acima de tudo um corpo nacionalizado, um corpo político que punha em marcha a politização de todos os outros corpos da nação nacionalizando-os também. Da mesma forma, nos nossos dias, enquanto forem os Estados a fixar o limiar a partir do qual se podem gerir os corpos nacionalizados, o que se opera é um gigantesco movimento de politização da massa biológica da nação que, inclusivamente, vê o próprio Estado decidir sobre o momento em que nos seus corpos podem ser colhidos os órgãos para transplante, tendo em conta o critério da morte cerebral já todo ele previamente estabelecido pela via e por critérios políticos.

Na verdade, são vários os casos mediatizados que nos traduzem diversas formas de nacionalização do corpo no mundo contemporâneo. Giorgio Agamben menciona, com particular interesse, dois desses casos: o do biólogo Wilson e o de Karen Quinlan.

No primeiro caso, o biólogo Wilson, tendo descoberto que desenvolveu leucemia, decide tornar o seu próprio corpo num laboratório de investigação na tentativa de descobrir a cura para a doença. Assim, o corpo deste biólogo transforma-se numa estranha entidade que, não sendo de todo pública mas também não sendo particular (a partir do momento em que se constituiu como laboratório de investigação com interesse público), consuma uma espécie de fusão entre vida biológica e vida biográfica, entregando-se enquanto pura e simples vida natural ao supremo interesse estatal, ou até supra-estatal, de descobrir a cura para a doença.⁶⁸

No segundo caso, de Karen Quinlan, de acordo com a descrição de Agamben, este exprime acima de tudo uma luta entre a sua assunção enquanto ser de direito e enquanto mera forma de vida biológica a aguardar uma decisão médico-jurídica que permita o seu extermínio definitivo. Na verdade, Karen Quinlan é uma representação simbólica de todos aqueles que, como ela, são conservados em salas de reanimação porque se encontram em *coma ultrapassado*, um estado em que apenas as máquinas a que o corpo está ligado

⁶⁸Cf. *Ibidem*, p.176.

mantêm as funções vitais e em que se oscila numa indeterminação entre a vida e a morte que apenas depende da já referida decisão médico-jurídica para que as máquinas sejam desligadas e os seus órgãos colhidos para transplantes.⁶⁹

Neste sentido, tanto na vida de Karen Quinlan como na do biólogo Wilson, e também na de todos aqueles que “flutuam” na indecisão entre a vida e a morte à espera de uma ordem biopoliticamente emanada, podemos encontrar uma estranha similitude com a figura do *homo sacer*, simultaneamente sagrado e sacrificável, o que reforça a condição de habitante permanente do *campo* que está inerente a todos os cidadãos do século XXI. Assim, se o *campo* exprime o território em que todos são “vida nua” sujeita à possibilidade de extermínio, e enquanto tal se assume como paradigma jurídico-político da actualidade, então no momento em que, por exemplo, a morte de Karen Quinlan e de muitos outros indivíduos em coma é politicamente decidida pelas leis em vigor, estamos perante o momento em que a conservação de uma mera vida biológica deixa de ter valor face a um bem maior que é a preservação de todos os outros elementos da sociedade, sobretudo daqueles que ainda exprimem formas de vida “com valor” e para quem os órgãos de Karen Quinlan e de muitos outros poderão ser transplantados. Desta forma, enquanto meros habitantes do *campo*, assumindo esta condição em sentido pleno, Quinlan e outros indivíduos em *coma ultrapassado* são mera vida sacrificável, cuja morte passa a ser necessária para a manutenção de uma certa ordem. Ora na medida em que a morte integra os mecanismos de controlo do Estado, estamos não só perante o paradigma do *campo* tal como Agamben o concebeu, mas também perante uma evidente dinâmica de protecção negativa da vida, isto é, perante uma materialização simultânea da dinâmica imunitária tal como ela é concebida por Roberto Esposito. Desta forma, o *campo* enquanto paradigma jurídico-político da actualidade é intrinsecamente marcado por uma dinâmica imunitária de protecção negativa da vida, em que a morte se torna num mecanismo de manutenção da ordem, precisamente porque a morte de alguns torna-se condição para a manutenção da vida de outros, integrando-se assim a morte, enquanto elemento negativo e excluído, no elemento patológico que vai permitir a imunidade dos superiores.

Mas, na verdade, este *paradigma imunitário* à luz do qual Roberto Esposito lê as sociedades contemporâneas tem um sentido muito mais profundo que é preciso saber interpretar. Assim, há que desde já deixar claro que o *paradigma imunitário*, que coincide

⁶⁹Cf. *Ibidem*, p.177.

com o reconhecimento do *campo* como matriz jurídico-política da actualidade, no sentido em que o *campo* se trata da promoção de uma lógica imunitária em que a morte é um mecanismo negativo de manutenção da ordem, é também um paradigma que vem em sentido oposto àquilo que Roberto Esposito chama de *paradigma comunitário*. No fundo, o *paradigma comunitário* seria uma associação humana baseada na ideia de uma mútua pertença, através da partilha pelos homens que a compõem, pressupondo uma dádiva recíproca na qual se cimentaria a relação e a concórdia entre eles. Assim, o *paradigma imunitário*, característico das sociedades contemporâneas, vem ser precisamente a negação ou privação desta relação e vem também ser a marca mais característica do desenvolvimento da política moderna. Na verdade, a política moderna vem, segundo Esposito, marcar o aparecimento histórico de uma associação humana não comunitária, não assente na dádiva recíproca, mas precisamente na impossibilitação de qualquer relação de gratuidade. Este novo paradigma, que vem a ser um *paradigma imunitário*, consiste, assim, numa relação contratual em que, não havendo nada de gratuito, cada um aceita sacrificar a sua liberdade individual originária em função da segurança, imunizando assim a sua pessoa e a sua propriedade. É por isso que, de acordo com a concepção de Roberto Esposito, vivemos na actualidade em sociedades compostas essencialmente por indivíduos isolados, com imunidade recíproca, em que para mantermos a nossa segurança e a nossa propriedade nos submetemos ao poder estatal que, desta forma, ganha direito de vida ou de morte sobre nós em nome da manutenção da ordem social. Um paradigma como este obviamente que subtrai os indivíduos de uma lógica comunitária, que seria caracterizada pela dádiva recíproca, e apresenta inequívocas semelhanças com a própria imunidade no seu sentido meramente biológico: da mesma forma que para imunizarmos o corpo de alguém contra determinada doença integramos o elemento patogénico no seu corpo de uma forma enfraquecida, para que ela desenvolva resistência à doença em causa, também no caso do *paradigma imunitário* no seu sentido jurídico-político estamos perante uma integração do elemento negativo (a possibilidade da morte de todos aqueles que sujeitam a sua vida ao poder soberano) enquanto mecanismo de reposição da ordem social. Assim, tanto o corpo biológico perspectivado no sentido da imunidade biológica, como o corpo social perspectivado no âmbito da imunidade jurídico-política, tornam-se imunes e resistentes, não a partir de uma simples ausência de contacto com o agente patológico, mas

antes a partir da inclusão no corpo deste mesmo agente enquanto elemento excluído e anulado, sob a figura de uma “exclusão inclusiva”.

Um dos modelos historicamente representativos da imunidade foi precisamente o modelo nazi que, tal como sugere Roberto Esposito, degenerou num *paradigma auto-imunitário*, tendo em conta que o seu esquema de imunização biopolítica converteu-se na instauração de uma política de morte, uma *tanatopolítica* em que a exacerbação dos cuidados pela saúde, higiene e pureza racial vieram tornar o regime nazi numa mera máquina promotora da morte de forma inteiramente gratuita e até mesmo generalizada. Ora este é precisamente o risco que correm as sociedades contemporâneas: o de que o seu funcionamento imunitário degenere em auto-imunidade e se transforme num mecanismo de “auto-ataque” em que se produz a morte de uma forma generalizada a partir do esquema mais simples e básico da mera exposição da “vida nua” ao poder político enquanto poder de extermínio. Mas, para avaliarmos a probabilidade de tal risco, há que compreender mais profundamente em que consiste, afinal, este *paradigma imunitário* à luz do qual Roberto Esposito lê as sociedades contemporâneas.

Assim, para Esposito, o conceito de imunidade veio ser precisamente a chave de leitura que faltou a Michel Foucault. Para ele, este último autor apenas pensou a relação existente entre *vida* e *política* enquanto uma relação de domínio ou de justaposição, quando, na verdade, a partir do *paradigma imunitário* a relação entre estes dois termos vem ser concebida de uma outra forma: “(...) no paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política, resultam ser os dois componentes de um único incindível conjunto que só adquire sentido a partir da relação entre eles. A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Ao contrário de tudo o que pressupõe o conceito de biopolítica – entendido como resultado do encontro que em certo momento se dá entre os dois elementos componentes – deste ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá nunca fora das relações de poder.”⁷⁰ Desta forma, a partir do *paradigma imunitário* nunca se concebe a vida fora das relações de poder, pois é através de uma protecção negativa da vida que esta se conserva justamente a partir do poder, não se concebendo assim um elemento sem o outro. Neste sentido, através da imunização, dá-se uma conservação da vida submetendo-a a um mecanismo negativo (o agente patogénico) que lhe nega e reduz a força expansiva. Ora foi este mesmo *paradigma*

⁷⁰Roberto Esposito, *Op. Cit.*, p. 74.

imunitário que pudemos ver retratado por Hobbes aquando da abordagem do nascimento teórico da politização do corpo: na concepção hobbesiana, os súbditos protegem a sua vida sujeitando-a ao poder de uma aniquilação (negativa) do soberano. Sendo assim, se Hobbes veio desde logo retratar em sentido teórico este *paradigma imunitário*, foi precisamente no seio do nazismo que o mesmo veio conhecer a mais extrema concretização prática, onde o poder de morte veio tornar-se como um fim em si mesmo e fazer degenerar o *paradigma imunitário* em *auto-imunidade*.

Mas talvez o paradoxo mais curioso do *paradigma imunitário*, e também o seu maior perigo porque coloca directamente a questão dos seus limites, resida no facto de este paradigma não ser uma mera sujeição à morte, mas um estranho mecanismo de produção da vida a partir da própria morte. Como refere explicitamente Roberto Esposito, “Não é só pôr a vida ao abrigo do contágio da morte mas fazer da morte o mecanismo contraditório de reprodução da vida.”⁷¹ Desta forma, na medida em que a possibilidade da morte é precisamente o mecanismo de conservação da vida no âmbito do *paradigma imunitário*, quando este degenera em *auto-imunidade* a protecção da vida dá lugar a uma simples aniquilação gratuita da mesma. Foi isto que aconteceu no nazismo e, na verdade, a sua degeneração em *auto-imunidade* foi desencadeada a partir de um mecanismo que podemos identificar com relativa facilidade: a morte passou a ser um fim em si mesmo e já não uma forma de protecção da vida quando os nazis começaram a alargar progressivamente o círculo da morte, inscrevendo-se assim numa lógica exclusivamente mortífera, em que se pensaram e executaram medidas promotoras da morte em série. Assim, a *auto-imunidade* nazi derivou, em última instância, de uma inversão da proporção entre a vida e a morte: se o *paradigma imunitário* prevê a execução de uma minoria para conseguir a preservação de uma maioria, já o *paradigma auto-imunitário* degenera numa aniquilação da maioria para proteger a minoria, e na sua versão mais extrema pode degenerar na aniquilação de todos, como foi o caso do nazismo que na sua fase final se assumiu como um sistema promotor da contemplação da sua própria autodestruição. Sendo assim, o regime nazi deu, segundo Roberto Esposito, um nó mortífero entre a necessidade de proteger alguns (uma minoria) e a sua potencial negação, de maneira que o aparelho protector tornou-se de tal forma agressivo que se voltou contra si próprio, autodestruindo-se, tal como acontece com as doenças auto-imunes num organismo vivo. Desta forma, na fase final do *paradigma auto-*

⁷¹*Ibidem*, p. 143.

imunitário nazi, o homicídio generalizado começou a ser visto como um instrumento de regeneração do povo alemão pois permitia-lhe livrar-se dos “racialmente degenerados”, dos “não-homens” que se desviavam da norma, e entre os quais não só se contavam os judeus como também alcoólicos, sífilíticos, homossexuais, prostitutas, obesos, entre muitos outros que, mais do que encarnar uma categoria biológica, eram acima de tudo uma categoria jurídica de formas de vida extermináveis. Neste sentido, concebe-se que a raça imuniza a vida em relação aos venenos que a ameaçam, e o Estado passa a ter uma existência obcecada com a eliminação das possíveis contaminações da vida que desemboca numa tentativa de higienização racial justificada sob o pretexto de defender a qualidade biológica das gerações futuras por meio de uma terapia imunitária.

Foi também à luz desta tentativa de terapia imunitária destinada a defender o futuro da raça alemã, que veio afinal a degenerar em auto-imunidade, que os nazis puseram em marcha os dois procedimentos de higienização racial mais infames da sua história: a esterilização e a aplicação da eutanásia aos rotulados como racialmente degenerados. Pode inclusivamente dizer-se que o nazismo fez basear o procedimento imunitário da sua eugénica em dois extremos: a esterilização (representando o “*bom nascimento*”) e a eutanásia (representando a “*boa morte*”).

No que respeita à política nazi de esterilização dos degenerados, tendo esta começado como uma marca de terapia imunitária, degenerou numa tanatopolítica intrinsecamente auto-imunitária: ao esterilizar a vida antes que ela seja sequer iniciada, ao promover o bloqueio da vida precisamente na sua origem, evidencia-se desde logo o recurso à morte como um fim em si mesmo. Tratava-se de prevenir a morte antes que ela tivesse de ser materializada efectivamente depois do nascimento, em nome da função auto-conservadora do corpo político.

Já relativamente ao programa de eutanásia nazi, este foi curiosa e estrategicamente antedatado para o dia 1 de Setembro, o dia do início da guerra, porque só na guerra se mata com fins terapêuticos. Este programa, tal como a supressão antecipada do nascimento por esterilização, também constituiu mais uma forma de degeneração em auto-imunidade, até porque, como já foi referido a respeito da exploração do conceito de *campo* de Giorgio Agamben, aqueles que foram alvo da aplicação da eutanásia sob o pretexto de poderem dar origem a descendência racialmente degenerada já eram maioritariamente pessoas que nem sequer podiam reproduzir-se, o que reforça também aqui a morte como fim em si mesmo,

aspecto sintomático de uma degeneração no *paradigma imunitário* intrinsecamente tanatopolítico. Assim, a eutanásia mais não foi do que a aplicação do pressuposto de que a morte foi para os nazis encarada como o resultado natural de certas condições de vida e, por isso, não era um posta em marcha como um mero estado de excepção, mas antes como uma excepção tornada regra justamente porque “(...) a partir do momento em que o sujeito do genocídio é sempre um Estado e que cada Estado é o criador do seu próprio Direito, dificilmente aquele que o ponha em execução fornecerá uma definição jurídica dos crimes que ele próprio cometa.”⁷² Foi assim que, no âmbito jurídico-político nazi, se naturalizou a morte como mecanismo recorrente legal, na medida em que, como também já foi referido anteriormente, uma das primeiras medidas do regime nazi foi a instauração de um estado de excepção permanente em que a promoção indiscriminada da morte se tornou legal ao abrigo desse mesmo estado de excepção.

Curiosamente, foi a partir desta progressiva extensão do círculo da morte operada no interior do regime nazi que se deu início a todo o processo de degeneração da imunidade em auto-imunidade. Assim, tendo sido os judeus e outras demais categorias de indivíduos considerados como inferiores, eles eram vistos como representações da morte que tinham erradamente assumido a forma de vida. Nesta medida, o paradigma inicialmente imunitário nazi tratou-se de uma forma de tentar dar a morte à própria morte: o judeu era, entre outros, uma forma de vida já morta, porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável, e por isso o *paradigma imunitário*, usado no sentido de evitar a todo o custo o contágio dos alemães por uma forma de vida já morta, veio assumir-se como uma tentativa de dar a morte à morte, num combate da morte com a própria morte que acabou por condenar a uma sentença mortífera o próprio regime nazi. De acordo com as palavras de Roberto Esposito, “Apertado nesta dupla morte – na sua infinita duplicação – o nazismo acabou triturado pelas suas engrenagens. Potenciou o seu aparelho imunitário ao ponto de ficar presa dele. A única maneira, para um organismo individual ou colectivo, de se proteger definitivamente do risco da morte é, por outro lado, morrer. É o que Hitler, antes de se suicidar, pede ao povo alemão para fazer.”⁷³

Desta forma, emaranhado por um mecanismo de perseguição da morte com a própria morte, o regime nazi acabou dizimado nas suas próprias engrenagens fatais e degenerou num círculo vicioso que foi o *paradigma auto-imunitário*, em que o seu

⁷²*Ibidem*, p. 196.

⁷³*Ibidem*, p. 197.

mecanismo de defesa “auto-atacou” o próprio organismo, o que se materializou, na fase final, no pedido de Hitler ao povo alemão para que se entregasse à morte.

Ora esta degeneração em auto-imunidade do nazismo oferece-nos especial preocupação se atendermos ao facto de que as nossas sociedades, as sociedades do século XXI, funcionam sob o *paradigma da imunidade*. Assim, é demasiadamente evidente que todas as sociedades contemporâneas já integraram, de uma forma ou de outra, a morte como mecanismo de reposição da ordem: todos nós nascemos já no seio de uma relação de poder em que, fruto de um pacto que nos antecedeu e que vigora sobre nós, somos já vida sujeita ao extermínio sob a ordem estatal, desde que isso contribua para a normalização social. Neste sentido, o que nos garante que também no nosso caso, as sociedades do século XXI, não estamos isentos de que o abuso do recurso à morte enquanto mecanismo de controlo não possa degenerar também, à semelhança do que aconteceu no regime nazi, num processo auto-imunitário em que o mecanismo de defesa mortal do Estado se vira contra si próprio, auto-atacando-se e auto-promovendo a própria morte? Mas, para que consigamos avaliar o risco de os actuais sistemas políticos degenerarem em mecanismos auto-imunes, há que analisar profundamente os principais dispositivos imunitários nazis que protagonizaram não só o *paradigma imunitário* em si como foram responsáveis pela degeneração em auto-imunidade. Esses dispositivos foram, segundo a perspectiva de Roberto Esposito, três: *a normativização absoluta da vida*, *a dupla clausura do corpo* e *a supressão antecipada dos nascimentos*. Foram estes os três dispositivos imunitários que fecharam definitivamente o nazismo num círculo de morte sem saída. Vamos analisar cada um deles.

O primeiro dispositivo, *a normativização absoluta da vida*, traduz desde logo uma fusão terminológica entre o próprio conceito de *imunidade* de Roberto Esposito com o conceito de *campo* em Giorgio Agamben. Esta fusão é particularmente visível na própria descrição que Esposito apresenta do campo: “Se o campo de concentração não é certamente o lugar da lei, também não é o do simples arbítrio – antes o espaço antinómico no qual o arbítrio se torna legal e a lei arbitrária. Na sua constituição material exprime a forma mais extrema da negação imunitária. Não só porque sobrepõe de maneira definitiva os procedimentos da segregação, da esterilização e da eutanásia, mas também porque antecipa tudo aquilo que poderia exceder o seu resultado mortífero.”⁷⁴ Assim, na medida

⁷⁴*Ibidem*, p. 200.

em que o *campo* é uma materialização permanente do estado de excepção, e na medida em que a excepção se torna na própria regra, tudo quanto possa ser feito no interior do *campo* está ao abrigo de leis, tornando a vida dos seus habitantes legível a partir de uma normativização absoluta e ao abrigo da qual cada um fica radicalmente exposto ao poder de extermínio politicamente orientado enquanto “vida nua” absolutamente exposta perante este. Neste sentido em que tudo é permitido fazer ao habitante do campo ao abrigo de um estado de excepção permanente, cai-se na mais absoluta indistinção entre a vida no seu sentido biológico e o Direito inteiramente politizado que sobre ela recai e a controla em todos os seus aspectos. O Direito, por sua vez, entra numa condição paradoxal em que, ao mesmo tempo, se suspende (porque entramos em estado de excepção) e se absolutiza (porque a excepção se torna na regra, e ao abrigo dela tudo é permitido). Assim, “Contra a convicção de que os nazis se teriam limitado a destruir a lei, o que estamos a dizer é que a estenderam até abranger mesmo aquilo que claramente a excedia. Afirmando deduzi-la da esfera da biologia entregavam ao comando da norma todo o âmbito da vida.”⁷⁵ Desta forma, tornando todo o tipo de violência e de extermínio gratuito como completamente normais ao abrigo de uma lei que integrou em si a excepção de forma permanente, o *campo* submete a simples vida biológica a uma pressuposição normativa que não lhe deixava qualquer escapatória, tornando-se num mecanismo que progressivamente se assume mais auto-imunitário do que até apenas imunitário: ele integra em si o elemento negativo (o agente patológico, neste caso todos aqueles considerados indignos de viver) como forma de proteger o povo alemão da sua influência, no entanto o que se persegue dentro do *campo* é uma forma de vida já encarada como morte, combatendo-se a morte com a própria morte e entrando-se aqui num âmbito intrinsecamente auto-imunitário.

Ora, as semelhanças que podemos encontrar entre este dispositivo imunitário extremado em auto-imunidade e a política actual é particularmente clara, sobretudo se atendermos ao facto de, agora de acordo com a leitura agambeniana, vivermos hoje em dia sob o paradigma jurídico-político do *campo*, em que todos nós somos simbólicos *homo sacer* que, de uma forma ou de outra, vêem as suas vidas inteiramente sujeitas ao poder soberano que as controla e gere. Por outro lado, se o *campo* foi a permissão da violência e da morte arbitrárias, sob vários pontos de vista, no seio de um mundo tendencialmente dominado pela vigência da democracia, o que dizer da barbárie que se passou com o

⁷⁵*Ibidem*, p. 200.

massacre do Ruanda, com a guerra humanitária do Afeganistão em 2001, com o episódio do teatro Dubrovka de Moscovo em 2002, ou com as práticas eugénicas ainda actualmente levadas a cabo na China onde se exterminam, sob orientação estatal, crianças do sexo feminino para equilibrar a proporção entre os sexos no seu corpo populacional? Será que estes casos, entre muitos outros, não são a demonstração flagrante de que vivemos efectivamente sob o paradigma jurídico-político do *campo* que, afinal, integra em si elementos bem próximos da barbárie que aconteceu nos campos de concentração nazi? Não serão estes episódios também ilustrativos de uma clara desproporção entre a vida e a morte, todos eles característicos da própria degeneração em auto-imunidade?

Mas centremos agora a nossa análise no segundo dispositivo imunitário nazi: *a dupla clausura do corpo*. Assim, se observarmos com alguma atenção o próprio estatuto genérico do corpo de qualquer alemão no período de vigência do nazismo, facilmente concluímos que ele estava encerrado numa dupla clausura: não apenas dentro de si próprio enquanto corpo individual que era pertença do Führer, mas também encarcerado dentro do corpo social germânico, no seio do qual se tornava num corpo-alvo de toda uma série de medidas destinadas à protecção da raça alemã e ao melhoramento do seu património genético. Desta forma, se enquanto corpo individual, propriedade do Führer, cada alemão era classificado de acordo com a sua importância racial, que tanto o poderia rotular como digno ou como indigno de viver, ele era simultaneamente pertença de um todo que era o corpo populacional germânico e, mediante a sua classificação individual, assim via o seu destino traçado entre a protecção ou o extermínio no seio desse todo ao qual pertencia. Neste sentido, mediante esta dupla clausura do corpo, em sentido individual e colectivo, processava-se um fechamento do corpo germânico sobre si mesmo que servia de base à aplicação de um *paradigma imunitário*, que integrava em si o elemento patogénico (a vida indigna dos judeus e de outros prisioneiros no campo de concentração) como forma de a exterminar e de imunizar o povo alemão da sua influência. No entanto, fechando estas formas de vida “indignas de serem vividas” sobre si próprias e com o permanente alargamento do círculo de morte, todo este *paradigma imunitário* mais uma vez degenerou em auto-imunidade: dentro do círculo de morte e também fechados sobre si próprios passaram, na etapa derradeira do nazismo, a estar todos os alemães, autenticamente triturados nas engrenagens de um dispositivo mortífero que se tornou auto-destrutivo e a

partir do qual Hitler convidou o povo alemão a entregar-se enquanto totalidade à morte, no âmbito da degeneração num *paradigma auto-imunitário*.

Ora aplicando estes pressupostos da dupla clausura do corpo existente entre os nazis à actualidade jurídico-política, podemos facilmente constatar que, ao abrigo do paradigma do *campo*, todos somos de alguma forma pertença de Estados que decidem sobre a nossa vida ou morte. Vejamos o caso de Karen Quinlan anteriormente explorado, em que alguém aguarda enquanto simples corpo, a decisão soberana entre a continuidade da vida vegetativa ou a sua supressão. É também esse mesmo Estado que decide sobre a vida e a morte que nos imuniza dos que atentam contra a nossa segurança em troca do sacrifício da nossa liberdade. Mas, afinal, o que nos garante que este mecanismo não vai degenerar em auto-imunidade e que a mudança de determinadas conjunturas políticas não irá desencadear uma deturpação do poder de protecção de determinados Estados em poder de aniquilação generalizado? Vejamos, a título de exemplo, o que se passa em cenários políticos como a China, onde ainda permanece a aplicação de programas eugénicos de “modelação” de todo um povo pelo Estado: “A China tem prosseguido activamente a sua política eugénica de um só filho por casal para controlo da população, e por via de uma lei brutal promulgada em 1995, (que faz lembrar a legislação ocidental dos princípios do século XX (...)).”⁷⁶ Há também que não perder de vista que as políticas de saúde se assumem como cada vez mais impositivas aos corpos das suas populações: hoje todos aceitamos passivamente que a realização de exames médicos obrigatórios seja condição necessária para trabalhar na maior parte dos locais, sobretudo para organismos Estatais, o que mais uma vez reforça a nossa absoluta pertença, enquanto corpo, ao Estado, unindo-nos a ele num laço de implicação semelhante ao que unia cada alemão considerado como pertencente à categoria dos dignos de viver à protecção do Estado nazi.

Finalmente, se tentarmos centrar a nossa análise no terceiro mecanismo imunitário nazi, o da *supressão antecipada dos nascimentos*, facilmente nos apercebemos que também neste caso não só se recai novamente num esquema auto-imunitário, como continuam a existir nas sociedades contemporâneas diversas reactualizações deste mecanismo. Assim, de acordo com os dados históricos disponíveis, foram esterilizadas mais de 300 000 pessoas na Alemanha nazi, entre 1933 e 1939. Depois, a par deste programa intensivo de esterilização, o Estado nazi dedicou-se também à produção

⁷⁶ Francis Fukuyama, *O Nosso Futuro Pós-Humano*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002, p. 139.

acelerada de legislação na área do controlo dos nascimentos e da sexualidade: em Setembro de 1934 foi aprovado o Decreto sobre o aborto obrigatório para os pais anormais; em Junho de 1935, o relativo à castração dos homossexuais; em Fevereiro de 1936 decidiu-se esterilizar as mulheres com mais de 36 anos por meio de raios X e estendeu-se posteriormente esta tentativa de esterilização aos prisioneiros, nos quais as sucessivas experiências acerca da forma mais rápida e fácil de levar a cabo este procedimento, conduziu à morte de milhares de pessoas em experiências médico-científicas. Salienta-se também que nos campos de concentração a maternidade era punida com morte imediata. Mas, curiosamente, todo este plano de supressão dos nascimentos entre os “indignos de viver” foi contemporâneo de um outro plano pró-natalista entre os “dignos de viver”, visível numa campanha destinada a potenciar também no plano quantitativo a população germânica e que justificou a existência de procedimentos diametralmente opostos com esta facção da população, tais como a criminalização do aborto voluntário, considerado crime biológico contra a raça, ou a atribuição de fundos de ajuda às famílias numerosas.

Neste sentido, podemos verificar em toda esta estratégia de controlo da esfera da natalidade existente entre os nazis um cariz intrinsecamente imunitário: integrava-se a morte dos indignos como elemento patológico no seio do corpo populacional germânico com vista à manutenção de uma certa ordem social em que, paralelamente, se estimulava a reprodução daqueles considerados superiores. Mas, quer na sua vertente tanatológica, quer na sua vertente vitalista, estamos perante um controlo político absoluto da esfera da natalidade, tendo como pressuposto que a nação radicava no nascimento natural dos cidadãos de sangue alemão. No entanto, tal como regista Roberto Esposito: “(...) não era o nascimento que determinava o papel político do ser vivo mas a sua posição no diagrama político-racial a predeterminar o valor do seu nascimento. Se este entrava no recinto biopolítico destinado à criação, era aceite ou até estimulado; se caía fora dele era suprimido mesmo antes de se anunciar.”⁷⁷ Assim, não se tratava no regime nazi somente do exercício do poder de dar a morte por parte do soberano mas, porque estamos num regime biopolítico, tratava-se de um controlo integral e totalizante da esfera da natalidade em que, curiosamente, se põe em marcha, através do aborto e da esterilização, uma figura paradoxal que é a da *supressão antecipada do nascimento*. Assim, estamos perante um plano político de anulação antecipada de todos os tipos de vida nocivos e, na medida em

⁷⁷ Roberto Esposito, *Op. Cit.*, p. 207.

que se trata de um regime que se deixou obcecar pela tentativa de negar aquilo que ainda não é, estamos também perante uma marca evidente de auto-imunidade pois no final de todo o plano eugénico nazi resvalou-se numa defesa generalizada da morte contra todo o corpo populacional alemão.

Se agora tentarmos explorar as marcas de actualidade neste dispositivo nazi da *supressão antecipada do nascimento*, rapidamente nos apercebemos que, nos nossos dias, esta figura reactualiza-se mais do que nunca: estamos em plena era das biotecnologias que, se por enquanto parecem ser apenas aplicadas no diagnóstico pré-natal, em países como a China esta forma de diagnóstico é usada como forma de verificar o sexo da criança e, no caso de a mesma ser do sexo feminino, é praticado o aborto em nome das políticas de controlo populacional já anteriormente referidas. Mas a verdade é que se a China faz uso deste tipo de tecnologia no sentido de levar a cabo um controlo autoritário da natalidade, a vanguarda da investigação biotecnológica afirma já estar muito perto da selecção dos embriões a implementar por meio de um diagnóstico de pré-implantação. Caso este cenário se venha a confirmar como prática recorrente, o único factor que parece mudar prende-se com a configuração totalitária, tendo em conta que permanecemos perante um mesmo pano de fundo que é a possibilidade da supressão antecipada do nascimento que, neste sentido, é também uma das figuras visíveis no paradigma jurídico-político do *campo* e na sua inscrição num esquema de funcionamento imunitário.

Ora a análise das três figuras fundamentais da imunidade nazi que, como vimos, degeneraram em auto-imunidade, confirmou-nos a sua presença no mundo contemporâneo, também ele regido sob a égide da imunidade e sob o paradigma jurídico-político do *campo*. Assim, se também hoje vivemos em sociedades de *normativização absoluta*, tendo em conta que ninguém consegue escapar, enquanto corpo, à esfera de gestão política que “normativiza” a nossa existência, este aspecto conduz-nos ao segundo dispositivo imunitário, o da *dupla clausura do corpo*, tendo em conta que esta mesma gestão política do corpo faz com que sejamos, de várias formas possíveis, pertença do Estado que integra o nosso corpo no seio de um corpo populacional ainda maior, o do Estado-nação a que pertencemos. Finalmente, se esta pertença enquanto corpo ao Estado-nação implica a nossa sujeição ao poder soberano enquanto poder que decide sobre a vida e a morte, esta possibilidade de decisão manifesta-se sob uma pluralidade de formas, entre as quais se encontra a da *supressão antecipada dos nascimentos*, que em regimes políticos como o da

China é uma figura inteiramente associada a uma lógica de “modelação” totalitária da população, mas que começa agora também a despontar sob novas metamorfoses a partir do uso da biotecnologia para, por exemplo, levar a cabo diagnósticos de pré-implantação e seleccionar os embriões a implantar.

Desta forma, havendo marcas muito evidentes da presença dos três dispositivos imunitários nazis metamorfoseados no mundo contemporâneo, a par de uma crescente utilização e multiplicação das funcionalidades da biotecnologia no controlo da vida e do corpo dos cidadãos do século XXI, há que repensar de forma particularmente cautelosa quais as novas formas de politização da vida que a contemporaneidade parece estar a pôr em prática. Assim, numa época em que a política ainda está longe de se despojar totalmente de facetas autoritárias e em que se reveste sob o paradigma do *campo* e numa lógica de *funcionamento imunitário* que gere politicamente os corpos dos cidadãos, e estando nós simultaneamente inscritos na era onde acontecem os avanços mais estrondosos na área da biotecnologia, como devemos pensar o futuro do processo histórico de politização do corpo? Basta que nos dediquemos por um breve momento a reflectir sobre um cenário hipotético em que alguém com o perfil de Adolf Hitler e com um projecto de engenharia social semelhante ao seu tivessem acesso aos avanços biotecnológicos que já temos na actualidade para que este aterrador cenário, ainda que meramente hipotético, nos levante a necessidade premente de pensar o futuro e as potenciais metamorfoses que a politização do corpo pode assumir nos tempos que correm ou num futuro muito próximo, na era da revelação plena do avanço biotecnológico.

3. O século XXI e as novas formas de politização da vida

“As velhas e perversas formas de eugenia discriminavam os deficientes e os menos inteligentes, proibindo-os de gerar filhos. No futuro talvez venha a ser possível criar indivíduos mais inteligentes, mais saudáveis, mais «normais». A elevação dos níveis inferiores só será possível se houver intervenção do Estado, não só porque o aperfeiçoamento genético será certamente dispendioso e implicará riscos, mas porque, mesmo que fosse relativamente fácil e barato, os pobres e aqueles a quem falta a educação não saberiam tirar daí nenhum proveito. Assim, a linha vermelha e brilhante da dignidade humana universal terá que ser reforçada pelo Estado, para assegurar que ninguém fica do lado de fora.”⁷⁸

Francis Fukuyama

Quando nos propomos abordar as novas formas de politização do corpo que poderão ser postas em prática nos próximos anos, com recurso à biotecnologia por parte dos Estados, há desde já uma cisão que parece estar a operar-se: se a eugenia tal como ela foi pensada nos grandes regimes totalitários do início do século XX, sobretudo o nazi, era significado de práticas como a esterilização ou o extermínio de milhares de pessoas consideradas indignas de viver, o futuro da eugenia que poderá ser potenciado a partir do recurso às biotecnologias parece poder vir a assumir-se como detentor de possibilidades e de horizontes bastante mais amplos e plurais, em que a relação dos diferentes Estados e regimes políticos com as novas descobertas biotecnológicas será, sem qualquer margem de dúvidas, um factor preponderante. Resta-nos, neste sentido, explorar quais os horizontes que a biotecnologia poderá vir a abrir caso venha a ser usada para materializar novas formas de politização do corpo por parte dos Estados.

Francis Fukuyama, na esteira de Hegel, veio, em 1989, defender a polémica tese do fim da História situado no ano de 1806, tendo em conta a inexistência de qualquer tipo de progresso político desde a Revolução Francesa. Tal como o próprio Fukuyama refere, anos mais tarde no prefácio da sua obra *O Nosso Futuro Pós-Humano*, uma tese tão polémica como esta despertou diversos tipos de reacções, entre as quais se contaram inúmeras

⁷⁸ Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 242.

críticas. Ora foi precisamente entre essas críticas que Fukuyama encontrou uma que parecia fazer particular sentido: alguém apontou a Fukuyama que nunca seria possível acontecer o fim da história sem antes acontecer o fim da ciência.⁷⁹ Assim, justamente a partir do reconhecimento de que a ciência está longe do seu fim, mas antes está na era dos seus avanços extraordinários, sobretudo no âmbito das ciências da vida, Fukuyama considera que as biotecnologias representam, efectivamente, um forte obstáculo ao fechamento derradeiro da História, tendo em conta que nos colocam perante uma possibilidade aterradora de lhe dar continuidade a partir de uma transição para um estágio pós-humano. Como o próprio autor refere, “(...) a ameaça mais significativa colocada pela biotecnologia contemporânea é a alteração da natureza humana e o consequente resvalar para um estágio «pós-humano» da história.”⁸⁰ Ora é precisamente a partir do reconhecimento deste risco que Fukuyama chama a atenção para a necessidade de um maior controlo político sobre o uso da ciência e das tecnologias, tendo em conta que se os limites não forem traçados pelo poder político, poderá ser ele próprio a fazer um uso abusivo deste tipo de tecnologias para produzir e modelar os cidadãos à medida das suas exigências e necessidades, recorrendo para isso a tecnologias que, de certa forma, já existem e que apenas poderão ser aperfeiçoadas e postas ao serviço de fins pouco éticos, tais como o uso de drogas psicotrópicas adaptadas ao perfil genético de cada paciente, modificando-o em ordem a obter um tipo único de personalidade, o que para alguns Estados poderia ser a chance de produção de cidadãos completamente obedientes. Outros usos pouco éticos das biotecnologias poderão vir a ser materializados a partir dos resultados das investigações com células estaminais para a produção de órgãos e tecidos para o corpo à custa do sacrifício de outros seres humanos produzidos em laboratório com a única finalidade de se doarem os seus órgãos para transplante, ou até mesmo através da análise de pré-implantação de embriões, que qualquer Estado poderia usar para seleccionar os seus futuros cidadãos entre aqueles embriões com as melhores potencialidades genéticas, ou ainda a simbiose entre material humano e vegetal para produzir medicamentos, ou a adição de genes animais a embriões para aumentar a sua resistência a doenças, entre outros.

Ora quando somos confrontados com todas estas potencialidades das biotecnologias na manipulação do corpo e da vida, adicionadas à possibilidade de os Estados fazerem um

⁷⁹ Cf. *Ibidem.*, pp. 13-16.

⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 24-25.

uso pouco ético deste tipo de avanços científicos e tecnológicos, estamos obviamente perante uma nova fase histórica do processo de politização do corpo: a fase em que os avanços biotecnológicos podem colocar nas mãos dos Estados um poder absolutamente sem precedentes para que os mesmos modelem os seus cidadãos a partir de uma nova forma de eugenia absolutamente inovadora mas também profundamente perigosa. É precisamente num contexto como este que fazem particular sentido as palavras de Fukuyama: “Que tipo de resposta poderemos dar à biotecnologia do futuro, com o seu potencial misto de benesses e de perigos, tanto os de natureza física, e evidentes, como os de natureza espiritual e dissimulados? A resposta é óbvia: devemos recorrer ao poder do Estado para a regular. E se tal estiver para além do alcance individual de qualquer estado-nação, então haverá que fazê-lo ao nível internacional.”⁸¹ Esta necessidade de controlo a um nível transnacional é tanto mais justificada quanto melhor percebermos que o mero controlo estatal poderá precisamente trazer o efeito contrário, tendo em conta que em vez de controlar legalmente os limites das biotecnologias, poderá haver Estados que revertam o seu uso para fins de controlo e de manipulação dos seus cidadãos.

A respeito da ineficácia do controlo estatal sobre os limites do seu próprio poder sobre a vida e o corpo dos indivíduos há que reconhecer que nenhum Estado que pretenda fazer um uso pouco ético das descobertas da biotecnologia produzirá legislação onde se contemple como crime procedimentos que ele próprio leva a cabo. Depois, o mero controlo estatal e nacional da esfera da biotecnologia, nos tempos que correm, seria apenas um controlo fictício, tendo em conta que, no momento em que se criassem leis e entidades reguladoras nacionais, as equipas envolvidas nos projectos de investigação biotecnológica apenas tinham de se mudar para outro país onde essa investigação ainda fosse permitida.

Neste sentido, parecemos estar perante um tempo histórico em que o processo de politização do corpo poderá sofrer metamorfoses e avanços extraordinários graças aos progressos trazidos pelas biotecnologias, e foi precisamente face à evidência de que a ciência, mais do que nunca, está a produzir invenções que permitem a História avançar, que Fukuyama reconheceu que, enquanto assim for, é impossível declarar o fim definitivo da História. No entanto, no sentido de reconciliar esta perspectiva acerca das biotecnologias com a teoria apresentada anos antes acerca do fim da História, Fukuyama declara que os progressos biotecnológicos protagonizam, na verdade, um recomeço da

⁸¹ *Ibidem*, p. 29.

história onde poderemos vir a assistir a um futuro pós-humano, se ninguém vier a controlar os avanços da biotecnologia. É por isso que o mesmo autor reafirma constantemente a necessidade de controlar as descobertas biotecnológicas, justamente porque: “Há problemas práticos e políticos a curto prazo levantados pelos avanços da biotecnologia (...). O que é importante perceber é que este desafio não é apenas ético, é também político. Na realidade, serão as decisões políticas que vierem a ser tomadas nos próximos anos sobre o nosso relacionamento com esta tecnologia que determinarão se entraremos ou não num futuro pós-humano, bem como no potencial abismo moral que esse futuro nos reservará.”⁸²

No intuito de ponderar o impacto das descobertas biotecnológicas, sobretudo se não forem controladas a muito curto prazo, Fukuyama leva a cabo na sua obra *O Nosso Futuro Pós-Humano* uma exploração das principais inovações, algumas delas já consumadas e outras prestes a acontecer, nos principais ramos da biotecnologia, nomeadamente nas *ciências do cérebro*, na *neurofarmacologia*, na *área do prolongamento da vida* e na *engenharia genética*. Neste âmbito, seguindo este percurso apresentado por Fukuyama na vanguarda das inovações biotecnológicas, iremos tentar perceber de que forma as descobertas conquistadas e prestes a conquistar poderão vir a protagonizar uma nova fase no processo histórico de politização do corpo, a partir do uso, por parte dos Estados, da biotecnologia para controlar e modelar os corpos sociais. Estas novas conquistas poderão trazer mudanças muito profundas nos indivíduos, sobretudo devido aos progressos de algumas investigações no âmbito da manipulação do ADN, da biologia molecular, da neurofisiologia cognitiva, da genética da população, da genética comportamental, da psicologia, da antropologia e da biologia evolutivas, mas os mais notórios e já com muitas repercussões nas nossas sociedades são os produzidos ao nível da neurofarmacologia.

Desta forma, uma das áreas onde a biotecnologia tem proporcionado avanços muito significativos tem sido a das *ciências do cérebro*. Na verdade, as suas descobertas já permitem e poderão vir a alargar a possibilidade de manipulação de todo o comportamento humano, o que poderá constituir uma ferramenta muito poderosa nas mãos de Estados com pretensões de um controlo totalizante dos seus cidadãos. Por exemplo, as pesquisas sobre a relação entre a raça e o quociente de inteligência não foram um exclusivo nazi. O próprio Galton, primo de Darwin e autor do termo “*eugenia*”, defendia que as capacidades

⁸² *Ibidem*, p. 39.

excepcionais tendem a ser hereditárias e o seu discípulo Karl Pearson, professor de *Eugenia*, escreveu que o único caminho para que a História conseguisse um elevado estado de civilização seria a luta entre raças para que sobrevivesse a melhor, dando assim corpo a uma tendência que ficou conhecida como *Darwinismo Social*. Também nos Estados Unidos, por exemplo, antes da promulgação do *Immigration Act*, a legislação restritiva da imigração de 1924, alguns opositores à entrada de estrangeiros no país, como Madison Grant, defenderam teorias tão surpreendentes como a de que a mudança das fontes de imigração do norte para o sul da Europa iria implicar uma deterioração da raça americana. É também histórica a aplicação de testes de capacidade cognitiva nos recrutados para a Primeira Guerra Mundial, que mais tarde vieram a servir para tentar provar a inferioridade intelectual de determinados grupos como os judeus e os negros, entre outros.

Mas, mais preocupante do que todas estas tentativas passadas de leitura racista da inteligência é a existência de pesquisas muito mais recentes acerca desta relação, e muitas delas com evidentes intuítos de exploração racista. Assim, em 1994, Charles Murray e Richard Herrnstein publicaram uma obra intitulada *The Bell Curve*, onde consta uma grande diversidade de dados estatísticos na tentativa de comprovar teses tão polémicas como a de que 60% a 70% das variações de inteligência devem-se aos genes, ou a tese de que o facto de os negros terem piores desempenhos nos testes de inteligência tem origem genética. Ora a continuidade de pesquisas como esta numa época em que cada vez há maiores potencialidades de manipulação dos genes poderá ocasionar uma autêntica guerra genética, para além de poder constituir-se como uma hipótese a explorar por alguns Estados que possam ter planos de engenharia social destinados a seleccionar aqueles que forem racialmente superiores. Basta que pensemos o genocídio do Ruanda a partir de uma eventual exploração desta relação entre raça e inteligência tal como ela é concebida em qualquer uma destas teorias para nos apercebermos do perigo que elas podem representar quando usadas para justificar actos bárbaros de violência racial ou étnica. Assim, quanto mais se avançar de forma descontrolada no âmbito do controlo do comportamento através dos progressos das ciências do cérebro, maior será a probabilidade de uma exploração racista dessas conquistas por parte de alguns Estados.

Outro dos perigos trazidos pelo controlo do comportamento proporcionado pelas *ciências do cérebro* poderá prender-se com o uso indevido de outra categoria de estudos que relaciona a presença de determinadas características genéticas com a predisposição

para a criminalidade. Na verdade, este tipo de teorias conta já com uma longa existência, sobretudo desde as concepções do italiano Cesare Lombroso no século XIX que, tendo procedido a um exame de corpos de prisioneiros, vivos ou já mortos, desenvolveu a teoria de que a tipologia física do criminoso é caracterizada por uma testa inclinada e uma cabeça pequena, entre outros traços. Em última análise, a aceitação generalizada desta teoria poderia conduzir a dois tipos de resultados: ou a desresponsabilização dos criminosos que apresentassem estas características, tendo em conta que a razão do seu comportamento estaria no seu retrocesso genético, ou então o aproveitamento político desta teoria eventualmente levado a cabo por alguns Estados no sentido de eliminar, de alguma forma mais ou menos explícita, os indivíduos que apresentassem estas disposições físicas. Mas, se esta última possibilidade nos parece pouco viável nos dias que correm, há que mais uma vez ter em atenção que, à semelhança do que acontece nos estudos com vista a provar a relação entre a origem racial e a inteligência, também no caso da relação entre as disposições corporais e a predisposição para a criminalidade existem estudos muito recentes, tal como o que foi feito pelo *Danish Twin Registry*⁸³, mencionado por Fukuyama em *O Nosso Futuro Pós-Humano*, em que a observação de diversos casos de gémeos uniovulares filhos de criminosos que foram adoptados por casais não criminosos permitiu a conclusão de que o elemento criminoso proveniente dos pais biológicos era mais influente no comportamento destas crianças do que outros transmitidos pelos pais adoptivos, o que sugere uma elevada probabilidade de transmissão de genes associados à criminalidade.⁸⁴ Ora estudos como estes apresentados numa época de acesso relativamente fácil a tecnologias e a procedimentos químicos e cirúrgicos de esterilização poderão conduzir alguns Estados ao incremento da produção de legislação em ordem a impedir a reprodução, por via da esterilização ou por outras, de certos tipos de indivíduos acerca dos quais se considere poderem dar origem a descendência onde seja perpetuada alguma forma de degeneração comportamental ou criminosa.

Finalmente, e uma vez que estamos a abordar a questão do uso dos avanços biotecnológicos para o controlo do comportamento humano, sobretudo permitido devido

⁸³O *Danish Twin Registry (DTR)* possui um dos mais antigos registos e estudos diversificados sobre os gémeos nascidos na Dinamarca nos últimos cento e trinta anos. O registo propriamente dito foi iniciado em 1950, com o objectivo de estudar casos de cancro, mas foi-se gradualmente expandindo até compreender informação acerca do nascimento de gémeos na Dinamarca desde 1870. Faz hoje estudos não só sobre o cancro mas acerca da hereditariedade de outras doenças e também de determinados tipos de comportamentos, como foi o caso do estudo mencionado acerca da origem genética de comportamentos criminosos.

⁸⁴Cf. Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 62.

aos progressos na área das *ciências do cérebro* e de outras que estudam a relação entre disposições físicas e genéticas e o comportamento dos indivíduos, há que dar conta também de todo um conjunto de descobertas neste âmbito que poderão ser aproveitadas por alguns Estados para o controlo da esfera da sexualidade. Ora apesar de já existirem há muito diversas teorias acerca da influência genética na inteligência consoante os sexos, e outras acerca da diferente predisposição para certas actividades por parte de homens e mulheres, uma das pesquisas que poderá trazer mais impacto ao nível de um aproveitamento para o desenvolvimento de projectos de engenharia social por parte dos Estados é a pesquisa de Dean Hamer⁸⁵, um investigador do *National Institutes of Health*, acerca da orientação sexual que, segundo este especialista em genética, está relacionada com os marcadores genéticos da região cromossómica Xq28. As consequências desta pesquisa são exploradas de forma particularmente elucidativa, mais uma vez, por Francis Fukuyama que as aborda da seguinte forma: “(...) vamos ensaiar o seguinte raciocínio: vamos assumir que, dentro de 20 anos, conseguimos perceber perfeitamente a genética da homossexualidade e que encontramos um processo que permite aos pais reduzirem drasticamente as possibilidades de terem filhos *gay*. Não está aqui em causa qualquer tipo de engenharia genética. Pode simplesmente tratar-se de uma pílula para aumentar os níveis de testosterona *in útero*, com a finalidade de masculinizar o cérebro do feto em desenvolvimento. Admitamos que o tratamento é barato, eficaz, não tem efeitos colaterais significativos e que pode ser receitado na esfera privada do consultório de um obstetra. Admitamos ainda que as normas se transformaram no sentido de uma total aceitação da homossexualidade. Quantas são as mulheres grávidas que irão tomar esta pílula?”⁸⁶ No âmbito da resposta a esta questão, o próprio Fukuyama refere que “Na minha opinião seriam muitas, incluindo aquelas que hoje se mostram indignadas com o que entendem ser atitudes discriminatórias contra os homossexuais. Podem ver na condição *gay* apenas algo tão pouco relevante como a calvície ou a baixa estatura, mas mesmo assim uma desvantagem qualitativa que, se for possível, deve ser evitada. (A maioria das pessoas quer ter descendência, o que é uma garantia para isso!).”⁸⁷ Assim, ainda que tudo neste excerto de Fukuyama pareça apontar para que estas “terapias anti-homossexualidade” sejam acima

⁸⁵ Dean Hamer é um investigador norte-americano especializado em genética, cujo trabalho se tem desenvolvido na área da biotecnologia ligada à cura do cancro, à infecção por HIV mas também ao estudo dos genes associados à orientação sexual.

⁸⁶ Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 73.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 73.

de tudo formas privadas de eugenia, a verdade é que um processo de banalização deste tipo de práticas, para que pudesse ser iniciado, pressuporia sempre um envolvimento estatal, tendo em conta que teria de ser o Estado a criar leis que permitissem o uso generalizado destes tipos de terapias, nem que posteriormente não houvesse qualquer participação estatal na sua aquisição por parte das futuras mães. Assim, por mais privado que possa parecer o recurso a estas formas de terapia, esse uso privado só será possível se houver um prévio consentimento legal por parte do Estado que dará início a todo esse processo. Para além disso, não deveremos esquecer-nos de um dado histórico com particular relevância para pensar o envolvimento estatal no controlo da homossexualidade: um dos grupos perseguidos por Hitler, a par dos judeus, foi precisamente o dos homossexuais, pelo que, tomando por referência o carácter cíclico da história e a sua inerente possibilidade de repetição, nada nos garante que este género de terapias não possa ser novamente usado em benefício de políticas eugénicas por parte de um qualquer regime político futuro. Basta que pensemos nas políticas de controlo populacional tal como elas ainda hoje são executadas em países como a China, por exemplo.

Mas, se nos parece muito promissor o futuro da biotecnologia na área do controlo do comportamento com os avanços no âmbito das ciências do cérebro, sobretudo pelas potencialidades de controlo político que estas tecnologias poderão representar, tornam-se ainda mais amplas as hipóteses de exploração política das descobertas ao nível da farmacologia e do controlo totalizante do comportamento por meio do uso de diversos tipos de substâncias químicas. O grande marco histórico que veio permitir a passagem do recurso à psicanálise de Freud para o recurso às substâncias psicotrópicas no controlo do comportamento foi quando, em 1949, o psiquiatra australiano John Cade descobriu acidentalmente os efeitos terapêuticos do lítio no tratamento de doentes maníaco-depressivos, o que levou a uma substituição quase total da terapia freudiana pelo tratamento à base de drogas. Curiosamente, Francis Fukuyama considera que o poder dos neurofármacos no controlo do comportamento humano e as potencialidades do seu uso para fins políticos são de tal ordem importantes e abrangentes que, se o acesso a estas substâncias tivesse sido possível antes, a História poderia ter seguido outro percurso. Assim, encarando a História à maneira hegeliana, enquanto uma luta pelo reconhecimento, Fukuyama defende que determinados protagonistas de episódios históricos sangrentos poderiam ter modificado radicalmente os seus comportamentos expansionistas e assassinos

se tivessem tomado determinados medicamentos com substâncias psicotrópicas como o *Prozac* ou o *Ritalin*. Desta forma, sabendo, por exemplo, que a ingestão de *Prozac* controla os níveis de serotonina (a substância química que exacerba os níveis da necessidade de reconhecimento), podemos legitimamente perguntar se Júlio César ou Napoleão teriam sentido a necessidade de conquistar a Europa se tivessem tomado *Prozac*. Se aceitarmos que o uso destas substâncias em determinados personagens históricos poderia ter introduzido significativas mudanças nos seus comportamentos, teremos de aceitar também que esta e outras substâncias psicotrópicas podem ter efeitos políticos num futuro próximo, caso os Estados se decidam pelo seu uso como forma de controlar os seus cidadãos, o que constitui aqui um recurso com implicações extraordinárias no projecto histórico de politização do corpo.

Desta forma, será concebível que toda uma sociedade possa ser integralmente manipulada pelo poder político ou por qualquer outra instância com recurso aos neurofármacos? Francis Fukuyama, além de considerar que tal cenário é muito plausível, afirma que já há, na actualidade, tentativas de controlo populacional de forma praticamente generalizada através de substâncias psicotrópicas. Fukuyama aborda, a este respeito, o controlo levado a cabo pelos Estados Unidos na sua população através da utilização conjunta do *Prozac* e do *Ritalin*. Se o *Prozac* interfere com os níveis de serotonina e inibe a vontade de reconhecimento, já o *Ritalin*, usado para tratar crianças com hiperactividade, promove o aumento da concentração. Uma população controlada a partir destas duas capacidades poderá, sem dúvida, apresentar características muito desejáveis por qualquer regime ou contexto político. Na verdade, o uso conjunto destas duas substâncias numa mesma população poderá gerar um efeito de controlo social surpreendente, tal como Fukuyama nos dá conta: “Entre o *Prozac* e o *Ritalin* existe uma simetria desconcertante. O primeiro é receitado sobretudo para mulheres deprimidas que carecem de auto-estima; confere-lhes mais do sentimento de macho dominante que se associa aos elevados níveis de serotonina. Por seu turno, o *Ritalin* é aconselhado sobretudo para os jovens do sexo masculino que não estão quietos nas aulas porque a natureza não os concebeu para esse fim. Em conjunto, ambos os sexos estão a ser suavemente empurrados para a androginia, para a personalidade mediana, para a auto-satisfação e para a aceitação da envolvente social, ou seja, para o que se entende por politicamente correcto na sociedade

americana.”⁸⁸ Ora estas afirmações de Fukuyama parecem traduzir, por parte deste autor, uma ousada sugestão de que pode estar a ser levado a cabo junto da população americana uma espécie de projecto de engenharia social por meio da prescrição de fármacos como o *Prozac* e o *Ritalin*, com vista a modelar o corpo social americano através da promoção de um sentimento generalizado de adequação à sociedade e ao seu funcionamento, diminuindo tensões ou eventuais focos de discordância para com as normas e parâmetros estabelecidos. No entanto, este uso de forma praticamente generalizado e de acesso fácil a este tipo de substâncias já está também, segundo o mesmo autor, a gerar efeitos perversos na sociedade americana, tendo em conta que foi há alguns anos mediatizado o caso de Elizabeth Wurtzel que tomava cerca de quarenta comprimidos de *Ritalin* por dia e que conheceu, nos seus sucessivos processos de reabilitação, várias mulheres americanas que furtavam este medicamento aos próprios filhos para o tomarem. Face a um cenário como este, Fukuyama refere que será fácil “(...) imaginar o que sucederá se a engenharia genética se vier a tornar disponível, com todo o seu enorme arsenal de meios para melhorar o comportamento.”⁸⁹ Talvez, num contexto em que não haverá apenas os psicofármacos mas também a engenharia genética com meios muito poderosos de controlo do comportamento, as sociedades possam ser completamente reconfiguradas, o que reforça as exigências de pensar mecanismos de controlo destes avanços biotecnológicos desde já nas sociedades contemporâneas, para que não se tente depois resolver o problema quando já for tarde demais. Aliás, as polémicas à volta deste pseudo projecto de engenharia social que parece estar já em marcha na sociedade americana por meio do uso conjunto do *Prozac* e do *Ritalin* na sua população começam já a fazer sentir algum desconforto em algumas facções da sociedade americana que acusam o serviço público de saúde de estar a promover subliminarmente uma tentativa de controlo de raças consideradas “indesejadas” no corpo populacional dos Estados Unidos. Assim, Fukuyama dá-nos conta de que a *N.A.A.C.P.* (*National Association for the Advancement of Colored People*) e outras associações de defesa da igualdade racial “(...) preocupam-se com a possibilidade de drogas psicotrópicas, como o *Ritalin* virem a ser administradas desproporcionalmente às comunidades minoritárias, no que não deixam de ter alguma razão. Nos Estados Unidos tem-se vindo a assistir a um aumento das prescrições médicas de substâncias psicotrópicas (o *Ritalin* e os seus similares são os mais importantes, mas não os únicos) a crianças de

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 90-91.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 86.

muito tenra idade (no pré-escolar, ou ainda antes) para evitar problemas de comportamento. (...) Uma leitura nas entrelinhas torna claro que estas drogas estavam a ser prescritas de forma altamente desproporcionada aos utentes dos serviços públicos de saúde, quase todos oriundos das minorias, em comparação com o que sucedia entre as classes mais abastadas, também objecto de estudo.”⁹⁰

Neste sentido, e olhando para a hipótese de os Estados Unidos estarem a aplicar subliminarmente um projecto de engenharia social na sua população, quando confrontados com estes dados que, fruto de estudos, demonstram que os psicotrópicos são prescritos em muito maior escala às minorias étnicas e raciais que habitam neste país do que a outras facções sociais mais abastadas, tudo parece sugerir que, efectivamente, já estão em marcha tentativas de controlo do comportamento direccionadas ao corpo social. Assim, para Fukuyama, apesar de as sociedades estarem mais preocupadas com as potenciais aberrações que a engenharia genética poderá vir a produzir no futuro, o perigo que nos oferece este controlo psicotrópico de populações inteiras com recurso aos neurofármacos é bem mais preocupante, até porque se trata de um processo que, ao que tudo indica, já está em marcha, e com a agravante de parecer já estar também a ser rentabilizado politicamente para transformar as populações no sentido de as pacificar e de promover a sua auto-satisfação, menorizando as chances de conflitos sociais e levando-as a serem mais obedientes às normas que regem a sociedade. É justamente isto que já parece estar a acontecer nos Estados Unidos. É por este motivo que, para Fukuyama, não podemos manter a ilusão de que a revolução biotecnológica é algo que vai acontecer no futuro. A verdade é que, para este autor e investigador “A vaga da revolução biotecnológica na neurofarmacologia já se abateu sobre nós. Já foi produzida uma pílula que se assemelha ao *soma*, já existe uma pílula para controlar socialmente as crianças, e estes fármacos parecem ser de longe mais eficazes do que a socialização desde tenra idade. (...) A utilização destas pílulas estendeu-se a milhões e milhões de pessoas por esse mundo fora (...)”⁹¹

Assim, o controlo de populações inteiras através de substâncias psicotrópicas já não é um mero cenário distante, ele parece ser um processo já em marcha onde a questão mais relevante neste momento talvez possa ser a de evitar que este tipo de iniciativas possa ser aproveitado por Estados politicamente autoritários como forma de promover a aceitação das suas próprias políticas. Não podemos também esquecer-nos que, tal como refere

⁹⁰*Ibidem*, p. 90.

⁹¹*Ibidem*, p. 91.

novamente Fukuyama, “O Prozac e o Ritalin são apenas uma primeira geração de drogas psicotrópicas. No futuro, quase tudo o que a imaginação popular concebe sobre as potencialidades da engenharia genética, e ainda muito mais, virá primeiro a ser concretizado pela neurofarmacologia.”⁹² Desta forma, os efeitos dos psicotrópicos sobre a população em geral estão já, neste momento, a fazer sentir os seus resultados de uma forma que se assume como sendo particularmente preocupante, apesar de, paradoxalmente, a opinião pública em geral parecer estar muito mais preocupada com o advento da engenharia genética que ainda não faz sentir de forma tão directa os seus efeitos.

Os dados que acabámos de analisar relativamente aos Estados Unidos dão-nos já uma pequena amostra do que poderá vir a ser, e sob certos pontos de vista já é, o controlo exercido sobre milhares de pessoas com recurso às substâncias psicotrópicas. O caso americano parece desde já colocar-nos perante a evidência de que a continuidade deste uso dos psicotrópicos no controlo generalizado do comportamento dos americanos, “efeminizando” os homens e “masculinizando” as mulheres no sentido de obter um ponto intermédio de controlo, terá repercussões muito sérias em milhares de pessoas. Todo o intuito parece ser o de levar os indivíduos a uma obediência mais eficaz às normas e a um auto-ajustamento para com os parâmetros de toda uma sociedade que se pretende mais controlável. Mas, se pensarmos no uso político já subjacente a esta tentativa de promoção de uma população obediente, unido ao facto de os psicotrópicos serem mais insistentemente aplicados em minorias étnicas e raciais para prevenir eventuais futuros focos de conflito social e de rebeldia, parecemos estar já perante uma tentativa muito mais planeada e concertada de manipulação de todo um corpo social. Resta-nos agora questionar que tipo de interesses poderá servir uma modelação comportamental de toda uma sociedade pensada nestes termos.

Ainda que nada neste contexto nos pareça sugerir que o caso americano possa traduzir um aproveitamento deste controlo efectuado por meio dos psicotrópicos por parte de qualquer regime político de cariz autoritário, mesmo assim há que averiguar que tipos de interesses podem estar em causa num processo deste género. Para Fukuyama, esses interesses são, obviamente, de carácter político-económico e respondem, na sua perspectiva, a três tipos de tendências políticas, que já estão por detrás deste uso dos neurofármacos, e também estarão futuramente no controlo da engenharia genética. Assim,

⁹²*Ibidem*, p. 91.

a primeira tendência política será, na óptica deste autor, aquela que responde à vontade do cidadão comum de se desresponsabilizar de certos comportamentos atribuindo-os a doenças psiquiátricas. Depois, está também em causa uma segunda tendência política directamente relacionada com os interesses económicos ligados à produção de medicamentos, e onde se incluem todos os profissionais que preferem tratamentos à base de substâncias psicotrópicas em vez de trabalharem os indivíduos numa base psicológica de tentativa de mudança do seu comportamento sem o recurso a fármacos. Finalmente, temos uma última tendência política que tenta responder acima de tudo aos interesses de terapeutas que pretendem que uma larga escala de comportamentos sejam reconhecidos legalmente como doenças, para que assim se possam expandir o uso das terapêuticas baseadas em psicotrópicos a um cada vez mais vasto leque de situações. Neste sentido, o que parece estar a acontecer nos Estados Unidos, ainda que não constitua uma tentativa de modelar o comportamento da população tal como ela já foi outrora feita em regimes totalitários, como o regime nazi, ainda assim, acaba por constituir também uma forma de modelação política do comportamento, tendo em conta que obedece a interesses político-económicos. Assim, se temos de um lado os terapeutas e as indústrias farmacêuticas a quererem generalizar o uso dos neurofármacos tendo em vista o lucro económico, temos de outro lado um poder político a quem interessa, numa sociedade marcada pela multiculturalidade, que sejam minorizados os incidentes e os conflitos sociais e que se promova um clima social de conformidade à ordem e às leis. Ora tal promoção simultânea da venda de neurofármacos e do controlo comportamental da população americana poderá, sem dúvida, ser conseguido por meio de um uso generalizado dos psicotrópicos. Sendo assim, podemos dizer que a biotecnologia, sobretudo no que respeita à área dos neurofármacos usados no controlo do comportamento, está a protagonizar uma nova fase no processo histórico de politização do corpo em que os Estados e a indústria farmacêutica poderão unir esforços no sentido de aumentar a prescrição e as vendas de substâncias psicotrópicas (o que virá beneficiar economicamente as farmacêuticas), e com isso conseguir populações genericamente mais obedientes, mais conformadas com as imposições estatais e legais e mais fáceis de controlar pelos Estados. Resta-nos apenas esperar que a eventual degeneração de alguns regimes políticos não conduza este controlo das populações obedientes a um controlo totalitário da vida e do corpo, à maneira do que aconteceu nos grandes regimes totalitários da primeira metade do século XX.

Na verdade, qualquer regime autoritário que, no cenário actual, pretendesse modelar inteiramente o comportamento dos seus cidadãos com recurso aos neurofármacos poderia dispor já de um leque muito extenso de substâncias que lhe permitiriam controlar praticamente todas as áreas do comportamento humano. Em *O Nosso Futuro Pós-Humano*, Fukuyama menciona algumas dessas substâncias e as suas propriedades terapêuticas e, se olharmos com um mínimo de atenção para o campo de possibilidades que elas nos abrem, rapidamente conseguiremos reconhecer a sua utilidade num eventual controlo político autoritário sobre a vida e o corpo. Assim, se o *Prozac* já permite interferir com os níveis de serotonina e controlar a vontade de reconhecimento nos indivíduos, e se o *Ritalin* permite já um aumento da capacidade de concentração, sobretudo em jovens do sexo masculino já diagnosticados com hiperactividade, existem outras substâncias com resultados não menos poderosos na personalidade e no comportamento humanos, capazes de produzir efeitos muito atractivos em populações que se pretendam obedientes e dominadas. Por exemplo, o uso generalizado das substâncias do campo das biodiazepinas poderá vir a permitir uma redução da ansiedade sem efeitos sedativos; o recurso aos melhoradores do sistema da acetilcolina permitirão controlar a capacidade de aprender factos novos e de memorizar; já o uso de dopaminas poderá conduzir a mudanças ao nível da motivação. Se se recorrer a certos inibidores selectivos da reabsorção da serotonina unidos a drogas que afectem os sistemas da dopamina e a outras que interfiram com os sistemas da norepineferina poderemos ao mesmo tempo controlar diversas áreas onde os vários sistemas neurotransmissores interagem. Para além de a manipulação do sistema opiáceo endógeno poder permitir uma redução da sensibilidade à dor e um aumento do prazer nos indivíduos. Sem dúvida, que qualquer uma destas substâncias poderá produzir efeitos de grande utilidade num controlo político das populações. Imaginemos o que seria se esta possibilidade de controlo fosse posta ao serviço de um regime totalitário à maneira como um Hitler concebeu o seu.

Assim, para Fukuyama, o mecanismo de eficácia do uso destas substâncias para controlar as populações estará no seu sucesso junto das massas: se estas agirem de acordo com o pressuposto de Tocqueville de que as democracias são “ditaduras das maiorias”, em que a opinião popular abafa as diferenças, então se as massas optarem pelo uso generalizado destas substâncias, este processo ficará imparável e estas drogas passarão definitivamente a ser vistas pelo cidadão comum como mera “cosmética farmacológica”,

promotora de comportamentos sociais aceitáveis, o que conduzirá definitivamente os Estados a um aproveitamento político perigoso de toda esta disponibilidade por parte das populações em usar os neurofármacos para as modelar e as tornar mais obedientes. Tal como o próprio Fukuyama refere, no caso de se confirmar este cenário, “Não temos de esperar pela engenharia genética e pelas crianças de encomenda para termos uma ideia do tipo de forças políticas que estarão por detrás dos progressos das tecnologias medicinais; já é possível vê-las todas a operar no reino da neurofarmacologia.”⁹³

Ora ao tentarmos aplicar as possibilidades abertas por um cenário como este na leitura do funcionamento da actualidade política sob o paradigma do *campo*, tal como ele nos é proposto por Giorgio Agamben, ou ao funcionamento *imunitário das sociedades*, tal como ele é perspectivado por Roberto Esposito, sem dúvida que esta possibilidade de aproveitamento político do uso generalizado dos neurofármacos para o controlo do comportamento das populações trará perigos adicionais na evolução da incidência do poder político sobre o corpo. Dizia-se há pouco que o uso dos psicofármacos nos Estados Unidos constitui desde já o início de uma nova fase no processo histórico de politização do corpo, tendo em conta que os mesmos estão já postos ao serviço de interesses económico-políticos de controlo da população no sentido de a tornar mais obediente e conformada às normas. Ora esta nova fase na evolução da politização do corpo não está ausente de um futuro aproveitamento político também por parte de regimes mais autoritários no sentido de uma manipulação integral dos seus cidadãos. Neste sentido, quase ousaríamos dizer que estaríamos perante uma nova versão do *campo* e do *paradigma imunitário* neurofarmacologicamente controlados, tendo em conta que o exercício do poder político sobre o corpo seria absolutamente mediado e possível graças ao recurso a substâncias psicotrópicas massivamente administradas nos corpos populacionais. Assim, o caso americano não deixa desde já de constituir uma tentativa política de modelar o comportamento das pessoas e, ainda que não revestida de autoritarismo propriamente dito, poderá inspirar futuros usos autoritários noutros contextos político-geográficos. Estamos assim na era de uma eminente produção e manutenção neurofarmacológica dos mecanismos de politização do corpo.

Mas, se a era do controlo social farmacologicamente produzido já se encontra plenamente em marcha, existem outros avanços da biotecnologia que se preparam para

⁹³*Ibidem*, p. 92.

entrar em campo, ainda que num horizonte temporal mais demorado, para trazer mudanças revolucionárias para a vida dos cidadãos do século XXI. Assim, uma das áreas mais promissoras das biotecnologias é a que actualmente investiga questões relacionadas com o prolongamento da vida. Assim, se a medicina tem permitido, ao longo dos últimos anos, um significativo aumento da esperança média de vida, a biotecnologia tem vindo a investigar em busca da própria imortalidade. Como refere Francis Fukuyama, “Se existe um atalho genético para a imortalidade, a indústria biotecnológica já deu início à corrida para o encontrar.”⁹⁴ Prova disso, tem sido, por exemplo, a multiplicação das investigações no âmbito das células estaminais, que oferecem novas e extensíssimas possibilidades, tendo em conta que se podem transformar em qualquer célula ou tecido do corpo que poderá ser implantado sem risco de rejeição na pessoa a quem pertenciam essas células estaminais inicialmente extraídas e armazenadas. Foram estas potencialidades das células estaminais que fizeram multiplicar, primeiro nos Estados Unidos e agora um pouco por todo o mundo, as empresas de armazenamento de células estaminais colhidas do cordão umbilical à nascença. Mas, também nos Estados Unidos a polémica à volta das investigações na área das células estaminais não tardou em fazer-se ouvir devido à possibilidade de se destruírem embriões humanos em experiências com este tipo de células. Ora é esta mesma controvérsia à volta destas investigações que tem feito a legislação americana oscilar entre avanços e recuos no financiamento estatal das mesmas, pelo que nas fases em que o financiamento público se contrai nestas experiências devido a acesos debates públicos, proliferam de forma praticamente descontroladas as investigações por iniciativa de empresas particulares. Assim, fruto de questões éticas e do debate público, os Estados Unidos têm tido alguma dificuldade em tomar uma posição coerente no que respeita às investigações com células estaminais.

Contudo, os problemas éticos que este tipo de investigações levantam não são apenas aqueles que se prendem com uma possível destruição de embriões nas experiências. Existem outros que estão directamente relacionados com as consequências que, a médio e longo prazo, o prolongamento da vida através das biotecnologias poderá criar na demografia e na organização sócio-política ao nível mundial. Assim, as consequências do prolongamento da vida de uma forma muito generalizada a milhares de pessoas ao nível mundial poderá gerar transformações profundas nas sociedades tal como nós as

⁹⁴*Ibidem*, p. 103.

conhecemos, o que será desde logo visível na substituição das tradicionais sociedades piramidais (em que a base seria composta por uma população jovem e activa e o topo pela população envelhecida) por sociedades rectangulares, com uma igual distribuição da população em todas as faixas etárias. Este fenómeno provocaria efeitos muito profundos nas sociedades, tendo em conta que implicaria a coexistência de três ou quatro gerações em simultâneo, bem como uma permanência na vida activa de populações muito acima dos setenta anos.

Mas, entre todas as consequências que um processo como estes poderá provocar, interessa-nos a exploração daquelas que poderão constituir implicações políticas, sobretudo ao nível de uma possível sugestão de medidas conducentes à politização do corpo. Desta forma, um dos primeiros efeitos políticos que este tipo de sociedades rectangulares provocaria seria, obviamente, o de, nas sociedades ditatoriais, os seus cidadãos correrem o risco de esperar décadas até que o ditador morra, porque haverá o risco de este conseguir manter e prolongar a vida com recurso às biotecnologias de uma forma mais duradoura. Até mesmo em sociedades tidas como democráticas poderão ser criadas resistências a que os mais velhos, que poderão também prolongar indefinidamente a vida, cedam os topos das hierarquias de poder aos mais novos. Como refere Fukuyama, “Com três ou mais gerações em actividade ao mesmo tempo, os mais novos não passarão de minorias que se tentam fazer ouvir e a passagem do testemunho geracional não terá implicações de maior.”⁹⁵

No entanto, uma consequência política ainda mais relevante neste tipo de sociedade talvez possa estar relacionada com o facto de o número de pessoas idosas nas sociedades aumentar exponencialmente graças às tecnologias de prolongamento da vida e, com isso, verificar-se também um aumento da taxa de incidência de doenças mentais e de demência com o avançar da idade. Assim, se a biotecnologia continuar a fomentar sem limites a sobrevivência poderá, inclusive, haver um número cada vez maior de indivíduos a viver em estado vegetativo. Ora a multiplicação deste tipo de sociedades até ao limite poderá, sem dúvida, conduzir os Estados a uma necessidade absoluta de controlar os limites de idades e o estado fisiológico até onde é legítimo deixar prolongar a vida e, com isso, esses mesmos Estados verem-se na eminência de colocar obrigatoriamente em marcha projectos de engenharia social no sentido de “recompôr” este tipo de sociedades ordenando, por exemplo, a aniquilação de indivíduos com uma idade acima de determinado limite. Assim,

⁹⁵*Ibidem*, p. 113.

tendo em conta que qualquer projecto de engenharia social conducente à eliminação de indivíduos considerados como indesejados consistirá numa evolução para formas perigosas de politização do corpo, poderemos estar na eminência futura de sociedades onde os projectos de engenharia social possam ser uma consequência inevitável e perigosa para as sociedades envelhecidas. Será também ao abrigo destes mesmos projectos de engenharia social que os Estados se verão obrigados a uma produção de legislação em ordem a facilitar procedimentos como a eutanásia ou o suicídio assistido, para que se consiga controlar demograficamente sociedades onde a vida possa ser prolongada até aos cem ou cento e cinquenta anos com a dependência de terceiros. Desta forma, uma sociedade excessivamente envelhecida exigirá certamente políticas mais autoritárias de controlo das suas populações e conduzirá inevitavelmente a projectos de engenharia social legalmente fundamentados com vista a facilitar a morte dos “excessivamente velhos” e também a controlar o número de nascimentos, tendo em conta que: “Numa situação extrema, o constante adiamento da morte forçará as sociedades a impor restrições ao número de nascimentos. Os cuidados com os progenitores idosos já começam hoje a perturbar mais as pessoas do que os cuidados com as crianças. No futuro, poderão vir a sentir-se escravizadas pelas duas, três, ou mais gerações que delas irão depender.”⁹⁶

Ora, como poderá ser fácil de concluir, temos várias consequências políticas de peso em jogo se tentarmos fazer um balanço do tipo de efeitos que o prolongamento descontrolado da vida com recurso às biotecnologias poderá trazer. Desde a perpetuação no poder de governantes mais velhos, politicamente mais conservadores e com menos capacidade de acção, até uma perigosa necessidade de projectos de engenharia social para limitar os nascimentos e facilitar a eutanásia e outras formas de extinção dos “excessivamente envelhecidos” que prolongam a sua vida até ao limite. Qualquer uma destas hipóteses nos confronta com potencialidades muito perigosas, que poderão ser colocadas em marcha num futuro próximo na evolução do projecto histórico de politização do corpo. Se analisarmos minimamente estas probabilidades, vemos que as sociedades actuais já apresentam traços que parecem ser muito facilitadores deste tipo de caminho, desde logo porque as biotecnologias já se encontram a trabalhar incansavelmente na procura da eternidade e, portanto, as bases de todo este processo, ou talvez algo mais, já estão lançadas.

⁹⁶*Ibidem*, p. 155.

Mas as chances de êxito deste género de medidas de prolongamento da vida dependerão, em grande medida, do próprio sucesso e avanço da engenharia genética, tendo em conta que esta será a base de muitas das tecnologias a usar na concepção de novos órgãos, tecidos, células e outros a implementar naqueles que estiverem eventualmente interessados em prolongar as suas vidas até à exaustão. Neste âmbito, há que reconhecer que o momento em que a engenharia genética puder chegar de uma forma acessível às massas, a implementação generalizada destes processos de retardamento do envelhecimento já não estará longe.

A verdade é que talvez muitas das invenções e descobertas que nós assumimos que ainda estão meramente no campo da ficção científica já estão a ser materializadas, ainda que não de forma acessível às massas. Isto porque, na perspectiva de Fukuyama, a engenharia genética é a mais revolucionária das biotecnologias, apesar de o impacto dos neurofármacos na actualidade já se estar a fazer sentir de uma forma generalizada, enquanto que o da engenharia genética ainda não. Contudo, há que reconhecer que quando se operar o acesso generalizado às descobertas da engenharia genética, o seu horizonte de possibilidades no âmbito do processo histórico de politização do corpo será muito maior do que o dos neurofármacos, isto porque “A engenharia genética aplicada aos homens suscita de imediato a suspeita de novas práticas eugénicas, com todas as implicações morais que a expressão acarreta e, em última análise, a capacidade de modificar a natureza humana.”⁹⁷ Assim, o campo de possibilidades da engenharia genética, apesar de não tão disponível para o cidadão comum, representará seguramente, no devido tempo, uma quantidade de avanços sem precedentes no processo histórico de politização do corpo. No entanto, não é possível prever o horizonte temporal em que tais avanços serão acessíveis a todos, devido à imprevisibilidade que caracteriza e sempre caracterizou esta área da ciência. Lembremos, por exemplo, que a sequência completa do genoma humano foi descodificada em Junho de 2000, muito antes da data prevista, devido a uma competição entre o *Projecto do Genoma Humano* financiado pelo governo americano e uma investigação semelhante conduzida por uma empresa privada chamada *Celera Genomics*. Por isso, neste campo a imprevisibilidade não nos deixa antever quando é que certas investigações vão ser concluídas, e muito menos quando é que se vão tornar acessíveis para o comum dos cidadãos. No entanto, a tendência dominante parece ser para que este género de

⁹⁷*Ibidem*, p. 122.

descobertas se conclua e fique disponível mais cedo do que o previsto, não só devido à competição entre investigadores financiados pelo Estado e os que trabalham para o sector particular, mas também porque a crescente aplicação da informática às investigações está a acelerar significativamente a sua consecução a partir do recurso a dispositivos provenientes do campo da bioinformática, que se trata assim de um campo relativamente recente que exprime a fusão da biologia com as tecnologias da comunicação. A própria descodificação do genoma humano não teria sido possível sem o recurso aos dispositivos bioinformáticos. Assim, tendo em conta que esta união da informática com a biologia ainda não produziu todas as potencialidades que poderá vir a produzir, nunca sabemos quando é que a aplicação de um novo dispositivo tecnológico não irá produzir uma aceleração inesperada nas investigações científicas em curso.

A verdade é que os primeiros passos em ordem a um controlo da estrutura genética da descendência já estão dados: há já alguns anos que o diagnóstico genético selectivo de pré-implantação é feito substancialmente através da amniocentese e da ecografia, dando aos futuros pais a possibilidade de optar pelo aborto legalmente, no caso de o feto apresentar doenças como o síndrome de Down. Na Ásia, este diagnóstico de pré-implantação já está completamente posto ao serviço da engenharia social, tendo em conta que as leis de controlo populacional de países como a China prevêem o aborto não só nos fetos mal-formados como também nos fetos do sexo feminino, em nome de prerrogativas de controlo populacional. Há também registo de tecnologias de diagnóstico pré-implantação que já permitem rastrear anomalias como a fibrose quística nos fetos e o caminho parece ser genericamente o de facultar aos futuros pais um vasto leque de controlo sobre se pretendem ou não deixar nascer filhos com determinadas doenças. Mas, se tudo isto já está a ser possível antes da era do advento da engenharia genética, que tipo de controlo poderemos esperar sobre a descendência quando os avanços desta área estiverem acessíveis para todos? Fukuyama refere-nos, a este respeito, que “O especialista de genética, Lee Silver, concebe um cenário no futuro, onde uma mulher produz cerca de uma centena de embriões, submete-os a análise automática para se certificar do «perfil genético», e com o «rato» do computador selecciona um que não contenha alelos que provoquem doenças monogenéticas como a fibrose quística, e também para escolher certas características, tais como a altura, a cor do cabelo ou a inteligência.”⁹⁸ Investigações como

⁹⁸*Ibidem*, p. 125.

a de Lee Silver levam Fukuyama a arriscar dizer que “Futuramente, será possível aos pais solicitarem o exame rotineiro dos embriões para detecção de toda uma série de doenças, implantando-se no útero da mãe os que tiverem os genes «correctos».”⁹⁹

O exame atento das consequências que este tipo de procedimentos poderá trazer para o processo histórico de politização do corpo não deixa de ser inquietante. Num futuro próximo, talvez a maior potencialidade destas tecnologias de selecção pré-implantação dos fetos não seja posta ao serviço dos indivíduos mas antes ao serviço dos Estados. Recordemos o projecto de eugenia espartano: ele comprova-nos que a materialização de projectos de engenharia social que determinava a selecção à nascença daqueles que deveriam continuar a viver ou morrer já foi algures possível, ainda que neste caso dos espartanos tenha sido inteiramente posta ao serviço de fins militares e não propriamente políticos. Um dia, se estas tecnologias da engenharia genética aplicadas às massas vierem a permitir fazer a selecção genética dos embriões ainda antes da sua implantação, mesmo que já não precise de se matar as crianças, à maneira como os espartanos o faziam, ainda assim revela-nos uma estranha proximidade com a figura imunitária do regime nazi relativa à *supressão antecipada dos nascimentos*. Assim, este tipo de tecnologia de análise e selecção de fetos antes da implantação permitirá, quando for aplicada, uma estranha contiguidade com figuras já executadas algures no tempo, como é o caso da *supressão antecipada do nascimento* levada a cabo pelo regime nazi. Não nos esqueçamos que também Hitler demarcou muito claramente quem devia ser suprimido antes de nascer. Neste caso, se pensarmos que este tipo de tecnologia de selecção pré-implantação poderá ser posta ao serviço de futuros Estados autoritários, cabe-nos agora perguntar quem serão aqueles que não se deixarão nascer no futuro.

Se quisermos levar este nosso questionamento até às últimas consequências, poderemos ainda perguntar sobre o que irá acontecer se for criada legislação no sentido de que seja o Estado a seleccionar, e não os pais, os embriões que poderão ser implantados. Neste caso, quem poderá viver? Apenas os geneticamente perfeitos ou aqueles que apresentam determinados tipos de características físicas e intelectuais pré-determinadas pelos Estados? Se nos parecer despropositado colocar estas questões, basta-nos que pensemos o que poderia ter sido feito em contextos como o dos espartanos, ou mais realisticamente da Alemanha nazi, se houvesse acesso a este tipo de tecnologias. O que

⁹⁹*Ibidem*, p. 125.

dizer das possíveis aplicações que nos nossos dias poderão ser feitas em muitos Estados militaristas com este tipo de tecnologias para implantar fetos com características pré-seleccionadas para darem origem a soldados superdotados? Não haveria países já dispostos a experimentar estas tecnologias para fins militares? Devemos ainda pensar que estamos na era em que se verifica algum regresso de ideologias políticas extremistas, tanto à direita como à esquerda, sobretudo devido à acentuada crise económica mundial. Não foi num contexto semelhante que Hitler e os restantes líderes de regimes autoritários fizeram triunfar as suas ideias e em que o próprio Hitler implementou na prática todo o seu programa eugénico revestido das mais diversas formas de promoção da morte e da selecção dos que deveriam sobreviver porque tinham as características certas para integrar o corpo populacional alemão?

Como podemos ver, o perigo trazido pelas descobertas da engenharia genética, sobretudo nesta área da selecção dos fetos e das suas características para um processo como o da politização do corpo são muito consideráveis, desde logo porque já há registo efectivo de descobertas que poderão ser muito eficazes em futuros regimes que queiram implementar a selecção genética como prática corrente. Francis Fukuyama dá-nos conta de uma empresa chamada *Affymetrix* que já desenvolveu o chamado “chip do ADN” que executa pesquisa automática numa amostra de ADN em busca de marcadores cancerígenos e de outras disfunções.¹⁰⁰ Não nos devemos também esquecer que, com a clonagem da ovelha Dolly, em 1997, foi solicitado ao Congresso americano que legislasse no sentido de proibir as investigações com humanos. O próprio Bill Clinton já tinha solicitado antes que não se concedessem fundos para as investigações com humanos, mas ainda assim há registos de várias tentativas de pesquisas, até porque o Congresso não chegou efectivamente a proibir estas pesquisas mas apenas o uso de dinheiros públicos para as mesmas, o que abriu completamente o campo para as empresas particulares proliferarem as suas investigações sem terem de infringir a lei.

Neste sentido, parece haver fortes indicadores de que o futuro poderá passar pela selecção dos melhores, até porque está para muito breve a identificação dos genes responsáveis por algumas características como a inteligência, a altura, a cor do cabelo, a agressividade ou a auto-estima. Sem dúvida que, quando estes marcadores genéticos estiverem perfeitamente identificados, será muito fácil trocar os menos desejáveis pelos

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem.*, pp. 125-126.

melhores, e até mesmo perpetuar estas características superiores na própria descendência graças àquilo que os cientistas chamam de “terapia da linha genética”, que permite que seja manipulado um aspecto geneticamente num indivíduo que depois será transmissível à sua descendência, o que poderá vir a ser particularmente importante para pôr fim a certas doenças tipicamente transmissíveis por linha familiar, como a diabetes, mas, por outro lado, não podemos negar que uma terapia deste género poderá dar aos Estados uma chance sem precedentes para modelar as suas populações no presente com garantias de continuidade para o futuro. A principal razão pela qual ainda não se vulgarizou este tipo de terapia na cura de algumas doenças prende-se com o facto de estar também provado que a manipulação de certos genes para prevenir algumas doenças poderá potenciar outras. Por exemplo, a reparação do gene responsável pela anemia poderá diminuir exponencialmente a resistência à malária. No entanto, também se acredita que será uma questão de tempo até se conseguir contornar estes aspectos. Contudo, existem ainda muitas resistências legais e institucionais à terapia da linha genética. O próprio *Conselho da Europa* recomendou já a proibição da engenharia da linha genética porque esta afectaria o património genético da Humanidade. Mas, não obstante todas as proibições que possam ser feitas a este tipo de terapia, temos de ter noção de que todos os entraves institucionais e legais a este género de procedimentos acabam sempre por ser contornados. Um exemplo disso é o caso da clonagem da ovelha Dolly, tendo em conta que nos finais dos anos 80 havia um sólido consenso entre os cientistas de que era impossível clonar um mamífero a partir de células somáticas, o que veio provar-se estar errado em 1997. Também a própria descodificação do genoma humano, como de resto já foi referido, só estava prevista entre 2010 e 2020. Ambos os processos foram alvo de muita controvérsia, de entraves de vários tipos, mas acabaram por ser concluídos e genericamente aceites e permitidos. O mesmo poderá acontecer com a terapia da linha genética, até porque todo o campo da engenharia genética, das suas permissões e proibições é altamente imprevisível. Por exemplo, nada fazia prever há alguns anos atrás que na Ásia a combinação da tecnologia de ecografia barata com o fácil acesso ao aborto poderia ser usada, sem qualquer entrave legal, para alterar a relação quantitativa entre ambos os sexos. Neste sentido, nada nos garante que, num futuro próximo, as terapias e as técnicas da engenharia genética não vão também elas ser colocadas a um preço acessível e protagonizar novos projectos de engenharia social, inclusivamente planeados por Estados. Resta-nos accionar os meios que possam garantir

que este tipo de tecnologias trazidas pela engenharia genética possam não ser usados para fins menos éticos por Estados de cariz autoritário.

Ora será precisamente a decisão futura dos Estados sobre a forma de se relacionarem com estas terapias provenientes da engenharia genética que vai ditar, em termos éticos, o tipo de uso que lhes poderá ser dado, sendo de considerar, inclusivamente, que os próprios Estados democráticos possam voltar os seus sistemas públicos de saúde para este género de terapias, como de resto refere Francis Fukuyama: “(...) se a biotecnologia do futuro tiver meios seguros de produzir crianças mais inteligentes por processos de engenharia genética, então o caso mudará de figura. Neste tipo de cenário é perfeitamente plausível que o sistema de saúde pública de um estado democrático e avançado volte a interferir no território da eugenia, não para evitar a procriação dos indivíduos de baixo QI, mas para ajudar os geneticamente menos favorecidos a aumentar os seus QIs e os dos seus descendentes. Nestas circunstâncias, caberia ao Estado providenciar para que a tecnologia fosse barata e acessível a todos. Seria então altamente provável que se verificassem efeitos ao nível de toda uma população.”¹⁰¹

Como poderemos depreender das afirmações de Fukuyama, as potencialidades trazidas por este tipo de tecnologias da engenharia genética na selecção dos indivíduos são muito sedutoras, até mesmo para os próprios Estados democráticos. A possibilidade de ter um corpo social dotado das melhores características físicas e intelectuais, previamente seleccionadas, e que pudessem garantir um clima genérico de conformidade às normas e às decisões do Estado seria, sem dúvida, tentadora até nas democracias mais funcionais. Imaginemos a rentabilidade que terapias como as da linha genética não poderiam garantir num Estado de cariz autoritário. Assim, poderemos não estar longe da verdadeira implementação da eugenia pelos Estados, sejam eles democráticos ou não, sobretudo se os mesmos integrarem o financiamento destas terapias genéticas nos seus sistemas públicos de saúde. Aliás, será esta materialização do financiamento público e estatal das terapias provenientes da engenharia genética que vai ditar, ou não, o seu uso generalizado no futuro. Caso o caminho seja o da sua efectiva implementação financiada pelos Estados, há que não descurar que “(...) mesmo que a engenharia genética ao nível da espécie, se encontre ainda a 25, 50 ou 100 anos de distância, este ramo da biotecnologia é, de longe, aquele que mais consequências terá. Porque a natureza humana é o fulcro dos nossos

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 134-135.

conceitos de justiça, de moralidade e de uma vida agradável e tudo isto se alterará se esta tecnologia alastrar.”¹⁰² Portanto, poderemos estar na eminência não só de um uso generalizado da terapia genética, como também de todo um conjunto de consequências ao nível das concepções éticas e morais que isso virá certamente acarretar e que alterarão, com certeza, a nossa percepção da própria natureza e da dignidade humanas. É por esse mesmo motivo que podemos adiantar que já existem algumas razões para a nossa inquietação no presente, no que respeita ao uso das descobertas da engenharia genética, sobretudo se elas forem alvo de aproveitamentos políticos.

Assim, sempre que falamos na revolução biotecnológica em curso e nas potenciais repercussões que elas poderão ter na vida do cidadão comum dentro de muito pouco tempo, o maior medo revelado por todos parece ser o do recurso à eugenia por parte dos Estados. As razões para esta inquietação serão tanto maiores quanto mais nos apercebermos do facto de que a eugenia não foi uma exclusividade dos regimes totalitários da primeira metade do século XX. Na verdade, como já tivemos oportunidade de referir, o termo “eugenia” foi forjado por Francis Galton, primo de Charles Darwin, e o dado mais curioso foi que quando em finais do século XIX e inícios do século XX se começaram a implementar os célebres programas de eugenia patrocinados pelos Estados, estes colheram simpatias de todos os quadrantes políticos, como de resto Francis Fukuyama regista: “Tanto nos finais do século XIX como no princípio do século XX, os programas de eugenia patrocinados pelos Estados conseguiram, surpreendentemente, um apoio alargado, não só dos racistas de extrema direita e dos darwinistas sociais, como também de progressistas como os socialistas fabianos Beatrice e Sydney Webb e George Bernard Shaw, de comunistas como J. B. S. Haldane e J. D. Bernal e da feminista Margaret Sanger, defensora do controlo da natalidade. Tanto os Estados Unidos como outros países ocidentais promulgaram leis eugénicas, permitindo ao Estado a esterilização forçada de indivíduos considerados «imbecis», enquanto se encorajavam as pessoas portadoras de características desejáveis a gerarem tantos filhos quanto pudessem.”¹⁰³

Ora este facto de a eugenia, afinal, já ter sido historicamente uma prática que colheu simpatias vindas de todos os quadrantes políticos e ideológicos só parece vir reforçar as inquietações quanto à possibilidade de, no futuro e com recurso às potencialidades da engenharia genética, poderem ser postos em marcha novos projectos de

¹⁰²*Ibidem*, p. 136.

¹⁰³*Ibidem*, p. 138.

eugenia. Esta preocupação torna-se ainda mais relevante se atendermos ao facto de, mesmo depois de conhecidos todos os horrores do programa eugénico nazi, continuarem a existir países, como a China, que aplicam políticas eugénicas para controlar as suas populações impondo leis, como a que foi promulgada em 1995, de imposição de um único filho por casal, nem que tal implicasse sucessivos abortos e até mesmo, em casos extremos, a morte de fetos do sexo feminino. Como podemos ver, nem a consciência histórica do horror nazi conseguiu parar as políticas mais monstruosas baseadas na eugenia. E a verdade é que se as políticas eugénicas da primeira metade do século XX viram muitos dos seus intuitos travados pela falta de tecnologias, as de hoje já não padecem do mesmo problema e, além disso, o facto de poderem dispor de todo um arsenal tecnológico, faz com que estas novas formas de eugenia trazidas pela engenharia genética consigam “camuflar” as práticas de horror, fazendo os mesmos actos que historicamente se fizeram no regime nazi mas revestindo-os de “falsas roupagens” científicas que os fazem parecer actos perfeitamente banais. Tal como refere Fukuyama a este respeito: “A engenharia genética põe de novo a eugenia sobre a mesa, mas é evidente que qualquer abordagem futura será muito diferente das suas variantes históricas, sobretudo no Ocidente desenvolvido. (...) criando-se a possibilidade de uma política eugénica mais agradável, despida do horror que tradicionalmente lhe está associado.”¹⁰⁴

Neste sentido, esta possibilidade de praticar formas de eugenia menos chocantes é visível se atendermos, por exemplo, à figura nazi da *supressão antecipada dos nascimentos* tal como ela nos foi apresentada no pensamento de Roberto Esposito: hoje qualquer Estado poderá levar a cabo uma supressão antecipada de milhares de nascimentos, mas o recurso às novas tecnologias e não às mesmas que Hitler usou (como a esterilização por RX, ou a esterilização química violenta) permitem obter o mesmo controlo eugénico por vias aparentemente menos chocantes. Francis Fukuyama dá-nos um exemplo particularmente claro de uma forma subtil de eugenia (neste caso uma forma de supressão antecipada dos nascimentos), perfeitamente aceitável aos olhos de qualquer sociedade: “Os progressos no campo dos diagnósticos genéticos permitem hoje aos médicos a identificação dos portadores de genes recessivos antes destes terem decidido procriar, e poderão, no futuro, vir a permitir a identificação de embriões passíveis de altos riscos de anormalidade por terem herdado dois genes recessivos. Informações deste tipo já se encontram ao dispor de

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 140.

populações como os judeus Asquenazim, que têm probabilidades superiores ao normal de serem portadores do gene recessivo de Tay-Sachs; dois indivíduos portadores do gene podem assim decidir, ou por não se casarem, ou por não terem filhos. Futuramente, a engenharia da linha genética possibilitará a eliminação desses genes recessivos para todos os descendentes de um determinado portador. Se o tratamento se tornar barato e simples é de prever que um determinado gene possa desaparecer entre populações inteiras.”¹⁰⁵ Ora este desaparecimento de determinados genes das populações por meio de terapias genéticas parece constituir desde já uma forma de eugenia “invisível”, tendo em conta que se alcança o inteiro desaparecimento de indivíduos portadores de certos genes sem recorrer a procedimentos violentos, mas encetando outros que nem sequer seriam perceptíveis pelos cidadãos não portadores do gene.

Desta forma, e admitindo a possibilidade de este tipo de práticas de eugenia “invisível” se tornarem recorrentes, talvez não seja de excluir que, a longo prazo, se possa instrumentalizar a vida humana ao ponto de ser possível “(...) que no futuro venhamos a criar seres humanos, tal como hoje criamos animais, ainda que de uma forma muito mais selectiva e eficaz, seleccionando os genes que transmitimos aos nossos filhos.”¹⁰⁶ Neste caso, haverá que, desde já, estar consciente do impacto de determinadas práticas eugénicas que já hoje estão em marcha para as gerações vindouras. Por exemplo, há que ter consciência que uma sociedade eugenicamente concebida à maneira como a China está na actualidade a moldar a sua, por meio da imposição da lei do filho único e do aborto de milhares de fetos do sexo feminino, terá obrigatoriamente no futuro uma grande desproporção entre o número de homens e de mulheres, e as consequências directas e indirectas que daí poderão advir vão ser certamente mais graves do que se consegue prever neste momento, tendo em conta que, como mais uma vez refere Fukuyama, “O desequilíbrio na proporção entre os sexos atinge os homens enquanto grupo, tornando-lhes mais difícil encontrar companhia e enfraquecendo a sua capacidade negocial face às mulheres. Considerando que os homens solteiros são mais propensos à violência, então podemos dizer que toda a sociedade será afectada.”¹⁰⁷

Assim, como podemos constatar, poderemos já hoje ter em marcha práticas de eugenia invisíveis, porque não baseadas no extermínio indiscriminado de indivíduos, mas

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 140-141.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 142.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 154.

igualmente perigosas, tendo em conta o tipo de consequências que poderão a médio ou longo prazo trazer para as nossas sociedades. Desta forma, se os procedimentos da engenharia genética parecem estar a permitir formas de eugenia “camufladas”, que actuam de maneira a provocar os mesmos efeitos sem que a forma de os conseguir seja chocante ou sequer perceptível para o cidadão comum, há que estar alerta para o impacto que estes procedimentos poderão ter no futuro, ou até mesmo já na actualidade. Há ainda que ter em conta que as vias pouco chocantes pelas quais estas formas de eugenia são postas em marcha poderão levar populações inteiras a acreditarem nas suas potencialidades, e a tornarem-nas numa forma de “cosmética genética”, no mesmo sentido em que Fukuyama falava em “cosmética farmacológica” por meio de um uso indiscriminado e não controlado das substâncias psicotrópicas.

Ora o tipo de danos provocados por esta “cosmética genética” poderão ser agravados numa sociedade em que a política parece estar a atravessar um período confuso, em que parece haver uma nítida crise no entendimento do papel a desempenhar pelos Estados e pelo poder político, e em que o conceito de *soberania* parece ter perdido o seu impacto. *A priori*, no tempo em que a soberania parece estar a apagar-se dos nossos horizontes, as chances de um aproveitamento político destas formas invisíveis de eugenia poderiam estar a desaparecer exponencialmente. Mas será que podemos fazer esta leitura de forma tão literal? Ou melhor, será que efectivamente a soberania e o poder político estão a desaparecer, e com eles também o risco do reaparecimento de novos Estados autoritários com projectos de engenharia social baseados nesta nova “eugenia invisível”? O que dizer de um poder político invisível na era de uma eugenia também ela dotada de invisibilidade? Será este duplo traço de invisibilidade o sinal de um futuro desaparecimento do perigo, ou antes do seu aumento? Para que consigamos responder a esta questão há que analisar o estado actual do paradigma da soberania e da sua forma de exercício, sobretudo nas sociedades ocidentais do século XXI. Para isso, teremos de investigar em profundidade o que significa afinal esta invisibilidade da soberania e do poder político nas sociedades contemporâneas e se efectivamente tal invisibilidade corresponde a uma diminuição do seu poder ou se não será antes um novo paradigma de exercício do poder cuja invisibilidade é afinal uma forma perversa de intensificar o controlo político da vida dos cidadãos. Se assim for, em vez de estarmos na era do desaparecimento do perigo de aproveitamento político das novas formas de eugenia

trazidas pela neurofarmacologia e pela engenharia genética, estaremos antes na era de um aumento exponencial deste mesmo perigo: a era onde a invisibilidade do poder unida à invisibilidade das novas práticas eugénicas poderá reger de forma totalizante a vida de todos os cidadãos do século XXI.

PARTE II

“CORPO E POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE: DA METAMORFOSE ÀS NOVAS CATEGORIAS DE REINTERPRETAÇÃO”

CAPÍTULO IV

“DA METAMORFOSE DO PODER A UMA RECONFIGURAÇÃO DA POLITIZAÇÃO DA VIDA”

1. Uma era de metamorfose(s): a crise do paradigma soberano, a invisibilidade do poder e os seus riscos

“Como se pode então caracterizar esta nova forma de poder? (...) Em primeiro lugar, um tal poder aparece agora sob a forma da sua invisibilidade. Ele aparece não aparecendo. E o seu não aparecimento, a sua invisibilidade é agora essencial para a sua eficácia: ele é tão mais poderoso quanto mais invisivelmente opera.”¹

Alexandre Franco de Sá

O capítulo anterior foi encerrado com a constatação de que, com o auxílio da engenharia genética e de outras inovações biotecnológicas, podem produzir-se novas formas de eugenia dotadas de invisibilidade e, em virtude desta potencialidade, também menos chocantes aos olhos das nossas sociedades. Assim, este protótipo de uma eugenia invisível caracteriza-se essencialmente por permitir uma modelação das populações com recurso a dispositivos biotecnológicos, sobretudo concretizados na área da engenharia genética, sem provocar no comum dos indivíduos qualquer reacção de negação, tendo em conta o uso de tecnologias que permitem alcançar os mesmos efeitos de outro qualquer programa eugénico, mas através de vias que conseguem parecer até muito agradáveis aos olhos das populações.

A unir a esta prática invisível da eugenia, estaria paralelamente uma invisibilidade do poder político e do paradigma da soberania: estamos na época em que o poder político se parece ter eclipsado da sociedade. Ora foi esta mesma dupla invisibilidade, uma relativa ao poder e a outra nas práticas de eugenia, que nos conduziu à interrogação sobre o próprio

¹ Alexandre Franco de Sá, *Metamorfose do Poder*, Coimbra, Ariadne Editora, 2004, p. 119.

futuro do controlo político dos cidadãos do século XXI. Estamos, assim, perante um duplo conjunto de possibilidades: a da promoção da eugenia por meio de práticas intrinsecamente perigosas mas invisíveis e menos chocantes, e a de que esta forma de eugenia possa ser aliada à própria invisibilidade do poder político na sociedade. No entanto, acerca deste último fenómeno nada podemos dizer, porque ainda não aprofundámos a nossa análise no sentido de uma verdadeira caracterização deste aparente eclipse do poder.

De qualquer das formas, há dois caminhos possíveis e igualmente perigosos que podemos desde já antecipar num cenário de desaparecimento do poder político. O primeiro deles deixa-nos antever que, se o poder político estiver realmente a desaparecer das sociedades, é justo questionar sobre que instância para além dele poderá legislar para controlar a biotecnologia com todo o conjunto de práticas de risco para com a dignidade humana trazidas, por exemplo, pela engenharia genética, pela neurofarmacologia e por outros ramos da biotecnologia. Poderão estas áreas avançar sem qualquer controlo na era de um possível desaparecimento do poder político? Também o segundo caminho que podemos antever num cenário de desaparecimento do poder político nos parece ser igualmente perigoso: se o desaparecimento do poder for sinónimo de um exercício invisível do mesmo, e se unirmos isto ao paralelo exercício de uma eugenia invisível, poderemos estar a entrar numa era de absoluto descontrolo, em que nem conseguiremos controlar os avanços da biotecnologia, nem os próprios limites da incidência do poder político sobre a vida e o corpo dos cidadãos. Ora tanto o primeiro dos caminhos possíveis como o segundo parecem sugerir a possibilidade de uma nova era de perigo e de descontrolo, tanto ao nível político como ao nível científico. Mas, para que confirmemos ou rejeitemos qualquer uma destas duas vias, há então que investigar em profundidade o significado desta aparente invisibilidade do poder no mundo contemporâneo, bem como aferir sobre a possibilidade desta invisibilidade política estar associada ao intuito de uma manipulação integral da Humanidade por meio da união entre o poder biotecnológico e o poder político a partir de um mesmo paradigma de invisibilidade. Desta forma, cabe-nos no imediato aprofundar a nossa análise em dois níveis: em primeiro lugar, no sentido de tentar aferir qual o verdadeiro significado da invisibilidade do poder nas sociedades contemporâneas e, em segundo lugar, tentar aferir se esta invisibilidade é sintomática de uma qualquer tentativa de manipulação da Humanidade ao nível político. Caso esta

tentativa de manipulação fique comprovada, resta apurar que papel o aproveitamento político das biotecnologias poderá desempenhar nessa manipulação.

Ora precisamente quando falamos em manipulação enquanto característica associada às sociedades ocidentais do século XXI, este facto não deixa de levantar algum desconforto, tendo em conta que as democracias liberais contemporâneas se consideram a si próprias como sociedades intrinsecamente abertas, onde é possível a convivência de diferentes perspectivas morais e religiosas, assumindo-se assim como espaços de sã coexistência multicultural, onde a palavra de ordem é declaradamente a pluralidade, sob a qual se justifica a ideia comum de que a pós-modernidade é uma época que já não carece doutrinas englobantes, essencialmente porque estamos perante sociedades absolutamente plurais e avançadas. É perante este auto-retrato das democracias liberais contemporâneas que vêm fazer particular sentido as teses baseadas na ideia do fim da História como a de Francis Fukuyama, tendo em conta que em face de sociedades perfeitamente avançadas como as nossas democracias liberais, e onde o pico da evolução humana pode ter sido concretizado, a História parece ter chegado ao fim das suas potencialidades de criação, porque já não há necessidade de novos acontecimentos políticos que justifiquem a sua continuidade. Assim, com a plenitude da realização humana, entrámos numa era pós-metafísica: sem uma doutrina englobante ou visão integradora, sem uma grande narrativa ou qualquer marca de homogeneidade, mas essencialmente marcada por sociedades livres, abertas e plurais a vários níveis, e onde se verifica uma característica fundamental: nas democracias liberais ocidentais estamos perante sociedades autenticamente empenhadas em acabar com todas as formas de manipulação e de dominação.

É precisamente face a esta imagem encantada das sociedades ocidentais contemporâneas como sendo expressões de um estágio último do desenvolvimento social e político, e como sendo simultaneamente sociedades que se tentam auto-expurgar de todas as formas de dominação, que a ideia de que possa ser feito um aproveitamento político das descobertas biotecnológicas no sentido de operar uma manipulação das populações parece totalmente descabida. Mas será que é esta possibilidade de manipulação que se assume como radicalmente absurda, ou não será antes esta visão perfeita das democracias liberais do ocidente completamente irreal? Em primeiro lugar, temos de ver com clareza que uma tal visão perfeita das nossas sociedades ocidentais acaba por nos conduzir a uma perspectiva intrinsecamente maniqueísta do mundo, como se este estivesse cindido entre a

superioridade das sociedades do ocidente, plenamente concretizadoras da felicidade humana, porque tentam permanentemente erradicar do seu interior todas as formas de manipulação, e a inferioridade das sociedades não ocidentais, caracterizadas pela dominação que podemos patentear a vários níveis, como a opressão política, social e religiosa, ou a violação dos Direitos Humanos, entre outros. Esta visão maniqueísta entre sociedades ocidentais, evoluídas e ausentes de dominação, e as demais sociedades não ocidentais, intrinsecamente violentas e dominadoras, vem ainda inspirada de algum messianismo quanto à própria função das democracias liberais do ocidente: comparativamente às outras, elas são vistas como tendo um potencial libertador e emancipatório, o qual é justificado com recurso a uma conceptualidade muito própria nos seus discursos: diz-se comumente que estamos perante sociedades que alicerçam as suas decisões numa auscultação da chamada “comunidade internacional”, que alicerçam os seus princípios de acção nos tão proclamados “direitos humanos” mas depois, paradoxalmente, há todo um aproveitamento desta mesma conceptualidade aparentemente pacificadora e ausente de formas de dominação para justificar diversos tipos de guerras contra os rotulados como sendo partes do “eixo do mal”. Assim, começa agora a tornar-se evidente que, afinal, a pretensa superioridade das democracias liberais do ocidente pode estar ao serviço de formas subtis de promover a dominação de outros tipos de sociedades.

Desta forma, o que afinal se tenta vender conjuntamente com este auto-retrato perfeito das sociedades contemporâneas é a realidade de um mundo fraccionado entre as democracias liberais abertas, tolerantes e perfeitas e as ditas sociedades não ocidentais, violentas e dominadoras. Mas, curiosamente, ambos os tipos de sociedades se arrogam de uma mesma façanha, a de serem as portadoras do verdadeiro sentido de Humanidade: as democracias liberais porque são plurais o suficiente para não necessitarem de uma doutrina englobante, e as sociedades não ocidentais que se consideram como as verdadeiramente representativas de um “último status de pureza” e fornecedoras de uma visão do mundo equilibrada e coerente, porque ainda assentam numa doutrina englobante que funciona como fio condutor para aqueles que delas fazem parte.

Genericamente, estes dois tipos de sociedades portadoras destas duas visões contrapostas do mundo podem dividir-se, a partir do ponto de vista da própria superioridade das sociedades ocidentais, entre as *sociedades abertas e sem dominação* (as ocidentais) e as *sociedades fechadas e dominadoras* (não ocidentais). O exercício da

dominação parece ser assim o ângulo a partir do qual nos é conferido um ponto de comparação entre as democracias liberais do ocidente e os outros tipos de sociedades. Neste âmbito, as sociedades ocidentais, porque pretendem demarcar-se em permanência das ditas sociedades violentas e dominadoras, assumem como sendo a sua missão fundamental a própria tentativa de superação, no seu próprio interior, das últimas formas de dominação, substituindo-as por um cultivo da sensibilidade e do respeito pela pluralidade. Neste sentido, observadas a “olho nu”, as nossas democracias liberais ocidentais parecem estar verdadeiramente empenhadas na construção comum de um paradigma político capaz de distanciar o poder da dominação. Ora a materialização desse paradigma parece acontecer precisamente na assunção por parte destas sociedades na cena jurídica internacional da figura dos “*Estados de Direito*”, onde a característica fundamental é justamente a da separação entre o poder e a dominação e a regência dos cidadãos única e exclusivamente através das próprias leis. Assim, nestas sociedades onde simplesmente vigora a mais pura legalidade, o poder não poderá ser exercido como dominação, essencialmente por dois motivos fundamentais: em primeiro lugar, devido à existência da separação de poderes e, decorrente desta, também devido à mútua limitação dos poderes uns relativamente aos outros, impedindo que qualquer um deles possa ser exercido por uma figura autoritária ou soberana que pretenda assumir-se como sendo a própria lei, tal como acontecia no âmbito absolutista. Nesta medida, impossibilitando de raiz que alguém se assumia como a própria lei, as democracias liberais assumem a forma de *Estados de Direito* onde têm de obrigatoriamente vigorar as leis no sentido mais geral e abstracto. Neste sentido, esta mesma vigência das leis abstractas impede que este tipo de sociedade se renda à dominação porque já não é reconhecida qualquer autoridade de domínio a indivíduos singulares nem a pessoas juridicamente construídas, mas apenas se reconhece autoridade à própria lei no seu puro sentido normativo.

Mas, tendo em conta todo este messianismo associado às democracias liberais do ocidente, em que vigora a mais pura normatividade das leis e em que se tentam expurgar todas as formas de dominação, porquê falar, paradoxalmente, em sociedades despolitizadas? Ou, por outras palavras, porque é que em sociedades deste tipo o poder político parece estar crescentemente afastado dos interesses das populações? Sendo assim, como explicar que sociedades que se tentam aproximar de um paradigma político perfeito e distanciado da dominação sejam, estranhamente, sociedades em que o comum dos

cidadãos se desinteressou das questões políticas e mergulhou voluntariamente numa espécie de era pós-política?

Na verdade, existem alguns factores preocupantes na relação que os cidadãos destas nossas democracias liberais do ocidente mantêm com as instâncias políticas: para além do seu óbvio desinteresse para com as questões públicas e de uma resultante concentração exclusiva na esfera privada, há uma certa tendência para olhar para a política com um sentimento generalizado de desconfiança. Assim, por exemplo, a própria economia parece estar mais interessada numa vigência desregulada das leis selváticas do mercado, sem que as instâncias políticas as controlem. O mesmo se passa com os progressos da técnica, onde parece haver uma clara preferência por uma evolução sem qualquer controlo pelas instâncias político-legais. A aliar a este sentimento de desconfiança para com a política de uma forma geral e para com as suas intromissões nos mais variados âmbitos da realidade está ainda uma tentativa de ultrapassagem da própria necessidade da política nas nossas sociedades. Basta que pensemos que as teorias do fim da História parecem trazer consigo a ideia de que a era da política acabou no momento em que deixaram de acontecer fenómenos políticos relevantes e, com isso, processou-se o fim da história. Uma outra tentativa de ultrapassar a necessidade da política, pelo menos no seu sentido nacional, está no facto de cada vez estar mais difundida a ideia de que a própria obtenção da paz mundial só será possível se a “lei dos Estados”, assente na dominação, der lugar a uma “lei dos povos” que, ao nível transnacional, consiga regular a todos da mesma forma e sem dominação.

Ora esta nossa descrição parece ter-nos conduzido então a um paradoxo: nas democracias liberais ocidentais, onde se procura um paradigma político perfeito e distanciado da relação entre o poder e a dominação, os indivíduos parecem estar a exercer a mais profunda das desconfianças e um evidente desinteresse para com a política e as suas questões. Estamos assim em face de um aparente fenómeno de despolitização cujo sentido mais profundo importa esclarecer. E a primeira questão cuja resolução poderá contribuir para o nosso esclarecimento prende-se com a própria natureza deste fenómeno de despolitização: assim, cabe-nos perguntar se esta desconfiança e este desinteresse para com a política são sintomáticos de um desaparecimento do próprio poder ou antes sinónimo de uma mudança sub-reptícia na sua forma de exercício. Na possibilidade de se confirmar esta segunda hipótese de uma metamorfose na forma de exercício do poder estaremos então

perante uma mudança no paradigma político vigente nas nossas sociedades. Num caso ou noutro, convém ainda que se esclareça que relação afinal se estabelece nos nossos dias entre este poder eclipsado e a própria dominação, da qual as democracias liberais do ocidente tanto se pretendem libertar.

Independentemente de todos sentidos de resposta que as questões anteriores possam tomar, há que salientar que estamos perante uma evidente crise no seio da própria soberania. Assim, atendendo ao facto de que o paradigma soberano foi tradicionalmente o paradigma marcado pela dominação e pelo exercício de um poder supremo, para além de todas as interpretações e significados que este eclipse do poder político possa ter, é inegável que a soberania entrou em declínio no mundo contemporâneo, o que nos deixa apenas dois possíveis cenários neste âmbito da despolitização das sociedades actuais: ou se processou um efectivo desaparecimento do político, ou este se metamorfoseou num novo paradigma que interessa compreender.

No entanto, quando se fala em declínio do paradigma soberano, é importante que se compreenda muito bem o que está em causa nesta queda, isto é, torna-se imprescindível que se conheçam as características fundamentais que marcavam o exercício da soberania para tentar aferir o tipo de marcas que as substituíram nas sociedades contemporâneas e assim alcançar uma melhor compreensão do fenómeno da despolitização. Alexandre Franco de Sá, na sua obra *Metamorfose do Poder*, aponta três características fundamentais presentes no paradigma soberano: em primeiro lugar, trata-se de um paradigma em que se verificava um *poder de decisão sobre a abertura do estado de excepção*; em segundo lugar, trata-se também do *exercício de um poder de decisão acerca da guerra e da paz* e, finalmente, *o poder soberano é também um poder de representação*.²

No âmbito da capacidade de *decisão sobre a abertura do estado de excepção*, há que ter em conta que, para que possa decidir sobre a excepção, a soberania tem de ser detentora de um estatuto de superioridade relativamente à própria sociedade que rege. Neste sentido, é no âmbito desta mesma superioridade que o poder soberano se torna, obviamente, na própria fonte da ordem jurídica e, enquanto tal, ele não pode estar juridicamente vinculado porque é a própria origem das normas que regulam a sociedade e garantem uma vida normal aos seus cidadãos. Ora é enquanto origem da normalidade jurídica, o que implica a não vinculação à mesma, que o poder soberano se furta à

² Cf. *Ibidem*, pp. 111-120.

obrigação para com as normas e, neste sentido, só o poder soberano, estando acima delas, pode decidir sobre a sua suspensão e a consequente entrada num estado de excepção sempre que tal se revele necessário face às circunstâncias da sociedade que essas normas regulam. Sendo assim, podemos dizer que é justamente porque o poder soberano é a origem do próprio Direito e a fonte das normas que regulam a sociedade que fica com um estatuto de transcendência relativamente às mesmas, não estando obrigado a cumpri-las, e é com base nessa transcendência que o poder soberano pode optar pela suspensão das normas e a entrada em excepção. Quando no segundo capítulo nos referimos à vertente tanatológica nazi como tendo sido baseada no decretar de um permanente estado de excepção na Alemanha nazi, estávamos precisamente a referir-nos a esta mesma possibilidade de o poder soberano se poder subtrair à normalidade e decretar a sua própria suspensão, possibilidade esta que no regime nazi acabou por ser extremada e originar uma completa indistinção entre normalidade e excepção. No entanto, no contexto de uma sociedade onde a relação entre normalidade e excepção decorra na abertura da excepção apenas nas circunstâncias em que isso seja justificado, é desta mesma transcendência do poder soberano enquanto fonte da própria ordem jurídica que resulta a sua subtracção à mesma e a possibilidade de decidir sobre a entrada num período de excepcionalidade.

No que respeita à segunda característica da soberania, a do poder de decisão sobre a guerra e a paz ou o exercício do *jus belli*, ela surge-nos precisamente ligada à primeira característica, relativa à decisão sobre o estado de excepção, tendo em conta que, tal como refere Alexandre de Sá, «(...) se o poder soberano corresponde à possibilidade da decisão sobre um estado de excepção, ele liga-se também, no plano das relações entre Estados, à possibilidade de decidir acerca da guerra e da paz, ou seja, à possibilidade da decisão sobre quem é, para uma determinada sociedade política, o seu “inimigo público”, o seu *hostis*.»³ Neste sentido, é precisamente porque o poder soberano tem a capacidade de decidir sobre o estado de excepção que pode optar pela abertura de uma guerra contra quem for considerado seu inimigo público. Interessa aqui salientar que é justamente este poder de declarar a guerra que justifica que uma determinada sociedade política decida quem é o seu inimigo público, mas tal decisão não transfere esta inimizade pública para a esfera privada, tendo em conta que a guerra não se fundamenta, no âmbito da soberania, em sentimentos de ódio ou em lutas privadas, mas antes se fundamenta numa declaração de hostilidade que

³*Ibidem*, p. 113.

permanece restrita à esfera pública e entre entidades moralmente iguais, que não transpõem esta inimizade para o âmbito privado.

Finalmente, e também relacionada com as duas características anteriormente enunciadas do poder soberano, relativas à capacidade de *abertura do estado de exceção* e à *decisão sobre a guerra e a paz*, surge-nos a terceira característica da soberania, relativa à *capacidade de representação* inerente ao poder soberano. Assim, podemos dizer que a própria capacidade de decidir sobre a abertura da exceção e a declaração de uma guerra só são possíveis porque o poder soberano é, por excelência, um poder representante. No entanto, quando falamos de *representação*, há que concretizar melhor o significado desta característica do poder soberano, no sentido de não a confundir com o conceito de *delegação*. Assim, se num processo de *representação* aquele que é representado só ganha existência efectiva por meio do próprio processo representativo, já no processo de *delegação* um determinado sujeito faz-se substituir por outro que é precisamente o seu mandatário. Neste sentido, podemos dizer que determinada sociedade só existe politicamente através da sua representação pelo poder soberano, pois só isso a torna num sujeito político, tendo em conta que somente através do processo representativo o Estado se assume como uma entidade diferente em relação à própria sociedade e a partir daí pode exercer o seu poder sobre ela. Desta forma, é a faculdade representativa do poder soberano que lhe confere a transcendência necessária para que o Estado se assuma definitivamente como uma entidade distinta da própria sociedade que rege e assim possa exercer o seu poder soberano sobre ela.

Ora uma vez explicitadas as três características fundamentais do poder soberano, que no fundo consistem numa multiplicação da soberania nos três poderes que a caracterizam – o *poder de decisão sobre o estado de exceção*, o *poder de declarar a paz ou a guerra* e o *poder de representar* – convém que se tenha presente a noção, já previamente reconhecida, de que o paradigma soberano está em crise nas sociedades contemporâneas, precisamente porque foi associado ao exercício de um poder supremo e à própria dominação, da qual as democracias liberais do ocidente se tentam a todo o custo libertar. Assim, porque a soberania ficou associada ao próprio exercício da dominação, as sociedades ocidentais são aquelas em que o paradigma soberano entrou em crise. Interessa agora compreender definitivamente se essa crise da soberania, de onde parece ter resultado

a despolitização das nossas sociedades, é sinónimo do desaparecimento do próprio poder político, ou antes sinónimo de uma alteração de paradigma no seu próprio exercício.

Neste sentido, parece-nos já particularmente claro que foi de uma pretensa necessidade de se tentarem libertar das últimas formas de dominação que as sociedades contemporâneas se dissociaram da soberania, que foi um paradigma assente no exercício do poder absoluto, supremo e incontroverso que caracterizou historicamente a Modernidade. Como sabemos, a Modernidade foi uma época em que o exercício do poder soberano conheceu o seu auge, tendo-se materializado na governação por parte de uma entidade individual – o soberano – que exercia o poder com base na força e no confronto com o mundo e com os outros. O soberano constitui-se então como aquele no qual os indivíduos depositaram a capacidade de os representar e, como tal, ele tem uma transcendência relativamente à própria sociedade que rege e onde exerce uma autoridade que historicamente foi associada à dominação. Ora as democracias liberais visam precisamente uma ultrapassagem desta forma de exercício do poder típica da Modernidade. Assim, o que as democracias liberais do ocidente pretendem é a instauração de um paradigma diferente da dominação soberana moderna, e onde o poder já não fique concentrado num só indivíduo que o exerça num sentido transcendente relativamente à sociedade que governa, mas que antes seja exercido como uma acção eminentemente colectiva, distante de um exercício de dominação do governante sobre os governados e, por isso, também num sentido mais imanente à própria sociedade onde é exercido. Esta descrição permite-nos desde já confirmar que a despolitização das sociedades contemporâneas não é sinónimo de um puro desaparecimento do poder político, mas antes significado de uma mudança de paradigma no exercício do mesmo: pretende-se assim um exercício do poder político distanciado da dominação e mais imanente à própria sociedade onde ele é executado. Ora esta tentativa de imanência significa que o poder tal como ele é exercido nas sociedades ocidentais contemporâneas assenta numa representação imediata, que já não coloca o poder de fora da própria normalidade e da ordem jurídica, no sentido de que a pudesse suspender sempre que a circunstância o exigisse e determinar a entrada num estado de excepção. Agora o poder é exercido funcionando num sentido de integração na própria sociedade que rege, e o Direito encerra-se sobre si próprio porque já não existe a figura do soberano para ficar acima da lei e decidir suspendê-la. Sendo assim, porque não há ninguém que fique fora da alçada da lei, contrariamente ao que acontecia na soberania,

em que esta se assumia como anterior à ordem jurídica (sendo a sua origem) e podendo optar pela suspensão da normalidade, então aqui, sem essa transcendência que acontecia no poder soberano, pode dizer-se que há apenas leis a vigorar sem que ninguém esteja acima delas. Não será difícil de concluir que as consequências desta nova forma de exercício de poder são muito relevantes, ao ponto de nas democracias liberais do mundo actual o paradigma que caracteriza o exercício do poder já não apresentar nenhum dos traços que há pouco descrevemos no âmbito do paradigma soberano.

Desta forma, reunimos condições para avaliar como é que as sociedades aparentemente despolitizadas da actualidade enveredaram por uma forma de exercício do poder com características precisamente contrapostas às que o paradigma soberano apresentava (a decisão sobre a excepção, sobre a paz e a guerra e a capacidade de representar). Na verdade, nas sociedades contemporâneas, independentemente do nome que decidamos chamar ao seu novo paradigma de exercício do poder, já nenhuma destas características subsiste nelas. Assim, por exemplo, em sociedades em que o poder é exercido num sentido imanente ao próprio corpo social, em que já não há soberano para ficar acima da lei e decretar a sua suspensão, não há, obviamente, quem possa decidir sobre o estado de excepção. Desta forma, estando todos sob um estado de simples vigor da lei e não havendo ninguém acima dela que a possa suspender, então não há ninguém habilitado a decidir sobre o estado de excepionalidade, o que deita por terra a primeira característica da soberania, relacionada com a decisão sobre a entrada em período de excepção. Depois, da mesma forma que não há ninguém que nas nossas democracias liberais contemporâneas possa decidir sobre a suspensão da normalidade, também não há ninguém que possa decidir sobre a paz e sobre a guerra. Neste sentido, o que está em causa acaba por não ser apenas a ausência de um soberano para decidir sobre a paz e a guerra mas, em última análise, poderemos dizer que está em causa o desaparecimento da própria guerra porque esta se vê privada do poder que a pode decidir. Desta forma, e uma vez que estamos perante a tentativa de garantir um paradigma de exercício do poder que passe pela ausência da dominação que caracterizava o poder soberano, o próprio declínio deste parece ser sinónimo da instauração de um processo de pacificação no mundo. Mas apenas uma análise mais aprofundada desta nova forma de exercício do poder nos poderá dizer se é realmente um processo de pacificação mundial que está a acontecer com o novo paradigma de exercício do poder nas democracias liberais contemporâneas.

Mas a ausência de decisão sobre o *jus belli* neste novo paradigma parece ser ainda, no seio das democracias ocidentais, o sinónimo da verdadeira era da instauração da “Lei dos povos”, tendo em conta que não havendo poder de decisão autónoma dos Estados sobre a guerra não há, em última análise, qualquer autonomia estadual e, assim, esta perda de autonomia dos Estados parece conduzir a um ganho paralelo de autonomia ao nível da política mundial. Basta que pensemos na crescente tentativa de os Estados cooperarem entre si no âmbito das decisões militares a tomar, mas também noutros domínios onde é visível a cooperação internacional, como o sector tecnológico. Podemos ainda salientar, a este nível, a grande variedade de nacionalidades e a multiculturalidade dos indivíduos que habitam no mesmo país, para que tenhamos noção de que se está a verificar uma crescente perda da autonomia individual dos Estados mas um inverso aumento da mesma exercida enquanto interdependência entre os Estados na tomada de decisões conjuntas, sob aquilo que podemos designar como “Lei dos povos”, contraposta à mera “Lei da natureza” que caracterizava a autonomia estatal. Neste sentido, a queda do poder de *jus belli* nas democracias liberais contemporâneas parece estar a conduzir os Estados à ultrapassagem da própria noção de autonomia individual em nome da sua substituição por uma autonomia inter-estatal, em que cada um só decide a partir do aconselhamento mútuo com os outros, num processo de decisão conjunto entre países. Aliás, este facto é plenamente visível na actualidade política em que a abertura de um conflito militar, numa era em que os Estados parecem já não exercer o *jus belli*, é sempre o resultado de um processo em que o país “ofendido” angaria um conjunto de países aliados e só depois de formar com estes um eixo de cooperação se abre a guerra de forma a que, se a mesma não for conjunta, pelo menos que seja fruto de uma tomada de posição de todos.

Finalmente, falta-nos agora analisar o que acontece à terceira característica do paradigma soberano nas democracias liberais contemporâneas – a que consistia no *poder de representação* – num contexto em que nenhuma das outras duas características da soberania permaneceu. Ora como será fácil de concluir, o intuito de colocar o Estado como uma entidade imanente ao próprio corpo social, como se fosse uma parte da sociedade, traduz a tentativa mais ampla de libertar a sociedade civil do poder de determinação pelo próprio Estado, que agora lhe é imanente, enquanto antes (na soberania) se situava fora dela e se instituíra como seu representante. Assim, um Estado que está num mesmo plano relativamente à sociedade de que faz parte, não estando fora dela, também já não a

representa, e por isso desaparece também o poder de representação que era característico do paradigma soberano.

Desta forma, perante a queda da soberania e das suas três características fundamentais nas nossas sociedades ocidentais, que já não decidem sobre o estado de excepção, nem sobre a guerra e a paz, e que também já não detêm o poder de representação por parte do Estado, estamos obviamente perante um novo paradigma de exercício do poder, completamente diferente e que reconfigura radicalmente o papel estatal e o dos próprios cidadãos. Assim, porque agora, depois da queda do paradigma da soberania, se concebe o Estado como parte da própria sociedade, e já não como uma entidade que lhe é anterior e que a rege a partir de fora, então neste novo paradigma, o Estado e todas as entidades que o representam já não tomam decisões que sujeitem a sociedade civil e os cidadãos que a constituem à sua obediência. Neste sentido, o próprio papel do Estado face a este novo paradigma de exercício do poder nas democracias liberais contemporâneas parece estar a ser profundamente reconfigurado ou até mesmo a desaparecer, ao passo que o poder de auto-determinação da própria sociedade parece estar paradoxalmente a aumentar. Assim, na sua simples aparência superficial, parecemos estar perante uma transferência do poder do Estado para a própria sociedade civil: o poder não desapareceu naquelas que parecem ser as despolitizadas democracias liberais do ocidente, mas apenas se tem estado a metamorfosear num novo paradigma. Resta apurar se efectivamente estamos a assistir a uma deslocação do poder para a sociedade civil ou se esta não estará afinal a ser alvo de uma forma de exercício de poder que a subjuga por meio de estratégias nem sempre plenamente visíveis ou detectáveis.

Neste sentido, parece pelo menos inquestionável que os cidadãos actuais parecem não estar sujeitos à obediência ao Estado tal como ela era concebida no âmbito do paradigma soberano. Assim, pelo menos na sua aparência, estamos perante cidadãos que, fruto da tentativa de expurgar as democracias liberais do ocidente da própria dominação característica da soberania, acham que podem escolher e determinar de forma inteiramente livre as características fundamentais das suas vidas com base em critérios inteiramente privados. É por isso que, em virtude da sua imanência à própria sociedade, um Estado típico de uma sociedade despolitizada se limita a desempenhar o simples papel de arbitragem da convivência pacífica entre as partes que constituem o corpo social, tendo em conta que não tem qualquer função vinculativa sobre as escolhas dos seus cidadãos. Na

verdade, estes últimos, tendo-se libertado da figura de dominação do Estado, integram-se de forma completamente voluntária em associações, as quais escolhem de acordo com os interesses de cada um. Sendo assim, uma sociedade funcionalmente estruturada nestes termos, concebe-se a partir de mecanismos de auto-regulação e já não a partir da regulação estatal. Concebe-se também como uma sociedade plural aos mais variados níveis, inclusive como sendo intrinsecamente multicultural, e em que os seus cidadãos se consideram inteiramente livres e auto-determinados nas suas escolhas, no âmbito das quais o Estado já não intervém porque deixou de ter poder de dominação, e com isso deixou também de poder obrigar os indivíduos a aceitar qualquer espécie de doutrina englobante ou de padrão comportamental homogéneo, tal como acontecia no âmbito do paradigma soberano.

Logicamente que perante cidadãos que parecem ter-se autonomizado da tutela homogeneizadora e dominadora do Estado, podemos dizer que este último já não tem capacidade de representar a sociedade civil. Assim, a queda do paradigma da soberania parece ter criado uma medalha de duas faces, em que de um lado somos confrontados com um Estado que já não representa a sociedade civil e, por outro lado, o reverso desta medalha exprime-se no facto de essa mesma sociedade civil ser constituída por cidadãos cada vez mais livres e auto-determinados. Ora, com toda esta descrição, reunimos agora condições para dizer que a queda do paradigma da soberania deu lugar a um novo paradigma de exercício do poder que, paradoxalmente, integrou em si a própria despolitização, tendo em conta que os cidadãos parecem ter-se libertado da tutela estatal e terem-se tornado autenticamente livres nas suas opções e na adesão voluntária a colectividades que eles próprios escolhem, sem qualquer tipo de coerção estatal. Neste âmbito, a fixação das democracias ocidentais por conseguir expurgar todas as formas de dominação do seu próprio interior, traduziu-se afinal na obtenção de um estranho paradigma de poder desvinculado do próprio Estado, defensor da despolitização da sociedade, e com características completamente opostas às do paradigma da soberania: na ausência da figura do soberano, vigora uma soberania da própria lei, já não tanto em sentido nacional mas antes de uma “Lei dos povos”, num sentido transnacional; já não há poder de decisão nacional sobre a guerra, e neste sentido estamos perante sociedades aparentemente mais pacificadas e, por fim, tendo o Estado deixado de representar a sociedade civil, estamos também perante cidadãos livres e auto-determinados nas suas opções.

Assim, e em face desta descrição sumária das características das democracias liberais após a queda do paradigma soberano e a consequente instauração de um novo e paradoxal paradigma assente na despolitização das sociedades, nada de profundamente errado parece estar a ocorrer. Afinal, se no início deste capítulo exprimimos alguma estranheza proveniente do facto de estarmos a assistir nos nossos dias a um inexplicável eclipse do poder político nas sociedades ocidentais, temos de reconhecer que agora já conseguimos explicar que o que sucedeu não foi um puro desaparecimento da política, mas antes a própria configuração de um novo paradigma de sociedade que, ao tentar libertar-se das suas formas de dominação, se libertou do paradigma soberano, e com ele da tutela do Estado, tendo metamorfoseado o poder estatal em liberdade de escolha que foi inteiramente depositada nas mãos dos próprios cidadãos.

Desta forma, e perante o reconhecimento de um novo modelo de sociedade e de um novo paradigma de exercício de poder assente na própria despolitização, cabe-nos aprofundar a nossa análise no sentido de tentar aferir se as nossas democracias liberais contemporâneas são então cenários onde se verifica a plena auto-realização política e social e que, neste sentido, justificam afinal as teorias filiadas na ideia do fim da História, porque mais nenhum acontecimento político relevante poderá acontecer no interior de sociedades completamente realizadas e aparentemente felizes. Mas, será realmente esta uma descrição autêntica? Ou, por outras palavras, será que o declínio da soberania foi efectivamente sinónimo da instauração do paradigma da despolitização que trouxe mais liberdade para todos os homens? A análise que seguidamente iremos levar a cabo deste paradigma de sociedades despolitizadas conduzir-nos-á à constatação de que o declínio do paradigma soberano, que efectivamente aconteceu nas nossas democracias liberais do ocidente, pode ter sido sinónimo de uma também efectiva perda de poder do Estado mas, com este declínio estatal, o poder de decisão não foi realmente transferido para a sociedade civil nem para os homens que a constituem que, afinal, continuam a ser alvo de coacção por parte do poder e que são tudo menos livres. Assim, sob a casca de uma aparente liberdade de escolha, continua a haver poder que coage o tão apregoado homem livre das democracias ocidentais do século XXI. O que afinal se processou foi uma metamorfose desse mesmo poder coercivo que deixou de estar sob a alçada estatal e passou para outras instâncias que o exercem aproveitando-se da própria invisibilidade que o caracteriza nas sociedades despolitizadas para promover formas de execução subtis mas mais coercivas e

mais eficazes sobre os cidadãos aparentemente iludidos com a sua falsa liberdade de escolha. A ser verdade, este facto comprova-nos que estamos, nas democracias liberais do século XXI, não perante sociedades perfeitas e ausentes de dominação, mas antes em face das sociedades mais dominadoras e mais imperfeitas de toda a história. Mas para que tal imagem se comprove como verdadeira, há que prosseguir na análise atenta das suas características e do próprio caminho que as conduziu até esta nova forma civilizacional e política.

Neste sentido, é uma vez que estamos a questionar intrinsecamente o tipo de liberdade dos cidadãos que adveio da queda do paradigma da soberania nas nossas democracias ocidentais, então há que analisar o seu próprio âmago para que se determine se estamos efectivamente perante uma verdadeira manifestação de liberdade colocada nas mãos das populações. Não esqueçamos, a este respeito, que a primeira característica que se assumiu como evidente aquando da reconhecida queda do paradigma soberano, foi a de que estávamos perante uma sociedade em que o Estado já não representava nem dava ordens vinculativas à sociedade porque já não lhe era exterior e transcendente, mas antes imanente, funcionando como um mero árbitro promotor de relações sociais pacíficas. Ora foi justamente esta metamorfose no papel do Estado, operada por meio da queda da soberania, que conferiu a liberdade aos cidadãos das democracias ocidentais para que pudessem escolher os seus próprios caminhos, filiar-se voluntariamente nas associações que bem entendessem e exercer plenamente a sua liberdade, tendo em conta que o Estado já não detinha autoridade sobre si e muito menos qualquer papel impositivo de padrões comportamentais homogéneos aos seus cidadãos. A consequência necessária desta profunda transformação foi, como será fácil de compreender, a própria reconfiguração das sociedades que passaram a ser constituídas por um conjunto de associações, comunidades e grupos que convidam os indivíduos a uma adesão voluntária em função do tipo de afinidades que partilham com cada uma dessas comunidades, grupos e associações. Por outro lado, dentro de cada uma dessas colectividades, temos um conjunto de indivíduos que escolheram a sua pertença a elas porque partilhavam dos mesmos princípios de justiça que escolheram seguir quando confrontados com a liberdade que adveio da queda da soberania. Neste sentido, e tendo prosseguido no intuito de analisar a essência da liberdade que adveio deste novo paradigma de sociedades despolitizadas, damos agora conta de que, em primeiro lugar, se trata de uma liberdade de escolha por parte de cada um do tipo de

associação ou colectividade à qual deseja pertencer, sem que tal escolha tenha sido determinada por nenhum poder exterior. No entanto, também nos podemos agora tornar conscientes de que esta capacidade de escolha de cada cidadão no interior das novas sociedades despolitizadas é essencialmente operacionalizada no âmbito de uma escolha privada, sem qualquer compromisso no sentido social ou cívico. Parecemos assim estar perante um novo protótipo de homem que se desligou completamente da sociedade enquanto todo e que, uma vez que já não está obrigado a obedecer a nenhuma doutrina englobante porque não tem nenhum Estado com poder para lha impor, apenas acaba por ter liberdade de escolha do seu modo de vida privado e de acordo com critérios também eles do foro da privacidade. Desta forma, um homem desvinculado de doutrinas englobantes é também um homem sem missões cívicas e sem interesses públicos e única e exclusivamente concentrado na sua vida privada. Assim, as novas sociedades despolitizadas são constituídas por grupos de indivíduos que se filiam neles fruto de meras necessidades individuais, resultado de processos de escolha com base em critérios privados, sem missões cívicas, e que deixaram de encarar a sociedade à qual pertencem como um todo que pudesse funcionar sob os mesmos objectivos e as mesmas necessidades, à maneira do que acontecia durante a vigência do paradigma soberano.

Na verdade, o facto de a liberdade do cidadão da era da despolitização ser exercida apenas no âmbito da sua vida privada, apresenta também outras consequências das quais ainda não conseguimos dar conta. Assim, uma vez que cada indivíduo pode escolher sem restrições tudo aquilo em que deseja filiar-se e os valores dos quais deseja partilhar, isso significa que todas as escolhas de todos os indivíduos têm igual valor, não podendo haver qualquer hierarquia uma vez que, além de não serem necessários critérios para fundamentar estas escolhas, devido à inteira liberdade de escolha, também não podemos considerar que as escolhas de um indivíduo sejam mais legítimas que as do outro. Ora a consequência mais imediata desta irredutível possibilidade de escolha nas nossas sociedades ocidentais parece ser, obviamente, a queda num mero relativismo onde tudo é possível e admissível e onde nem sequer se justifica a existência de debates ou de plataformas de discussão porque não há qualquer necessidade de comparar as escolhas dos indivíduos entre si, tendo em conta que todas são igualmente dignas. Daí que as nossas democracias liberais do ocidente sejam hoje em dia constituídas por conjuntos de indivíduos com escolhas perfeitamente ocasionais, que coexistem de forma praticamente

caótica na sociedade e sem qualquer preocupação de fundamentação. Por isso mesmo, estamos perante um protótipo de homem que se auto-encerra no seu próprio individualismo e se furta à própria interacção com a sociedade e com o espaço público. Como refere Alexandre Franco de Sá, “Dir-se-ia que um tal homem não discute nem transige, ele assume as suas escolhas como válidas exclusivamente para si. E este encerramento do homem na sua pura privacidade, a sua concentração exclusiva na vida privada, a qual é uma consequência necessária da despolitização, arrasta já sempre a entrega da vida pública, da sociedade, já não a um poder soberano, assumido pelo Estado e visivelmente localizado, mas a um outro tipo de poder: um poder que se caracteriza, antes de mais, por enclausurar o homem na sua privacidade.”⁴

Ora um tal conjunto de homens encerrados sobre si próprios mais não são do que seres para quem a vida pública é completamente desnecessária e inexistente e cujo único destino poderá ser o do mero cultivo *ad eternum* da sua própria infantilidade. Se quiséssemos condensar as características essenciais deste novo homem fruto do paradigma da despolitização poderíamos dizer que estamos perante alguém sem preocupações cívicas, públicas ou políticas. Alguém que vive em estado de desresponsabilização permanente e mergulhado num individualismo sem saída, porque apenas se preocupa com as suas escolhas individuais e nunca com qualquer assunto de ordem pública, mesmo com aqueles que pudessem eventualmente trazer-lhe uma vida melhor, tais como reformas sociais, progressos ou outros, porque isso implicaria o estabelecimento de um compromisso público que ele não está interessado em assumir. O único compromisso que este homem da era da despolitização estabelece é com a sua própria subjectividade, com as suas inclinações e os seus desejos, nunca com qualquer tipo de dever, muito menos se este for de índole pública.

Com toda a descrição anteriormente feita, será agora muito fácil de compreender a verdadeira relação entre este tipo de sociedade despolitizada e o próprio desinteresse dos seus cidadãos pela vida política: uma sociedade onde o Estado perdeu o seu poder e onde a sociedade civil é constituída por homens completamente desvinculados da sua vida pública e encerrados na sua privacidade, é obviamente uma sociedade completamente desinteressada da esfera política. No entanto, há uma questão fundamental que ainda permanece sem resposta: tendo em conta que o Estado perdeu o seu poder, que os cidadãos

⁴*Ibidem*, p. 118.

se desinteressaram da política e que estamos perante aquilo que podemos denominar como a era da despolitização, quem exerce afinal de contas o poder? Nada na nossa análise anterior nos fez acreditar que a era da despolitização seria a era de um puro desaparecimento do poder, mas antes tudo nos indicou que estávamos na era da sua metamorfose. Foi esta mesma metamorfose que implicou que, em nome de um esforço de expurgação de todas as formas de dominação, as sociedades ocidentais tivessem destituído o Estado do seu poder e que os homens que constituem a sociedade civil se tivessem tornado mais livres mas, a verdade é que o exercício do poder nem desapareceu pura e simplesmente, nem parece estar do lado do Estado, nem tão pouco nas mãos da sociedade civil. Assim, se o Estado se limita agora a ser um mero árbitro da convivência pacífica entre os homens, já a sociedade civil é constituída por homens desenraizados da sua vida pública e completamente demitidos da vida política, estando pura e simplesmente preocupados com a esfera da sua privacidade. Neste caso, cabe-nos agora perguntar onde está e quem exerce o poder. Desta forma, uma vez que ele não parece estar do lado do Estado nem da sociedade civil, compete-nos agora apurar que forma distinta ele assumiu e a partir de que instância ele é exercido, tendo em conta que a concentração do homem contemporâneo na vida individual “(...) traduz não o desaparecimento do poder mas apenas a sua aparência; e, sob a aparência do seu desaparecimento, a transformação do poder soberano numa forma distinta do próprio poder.”⁵

Ora tendo em conta que já admitimos que estamos perante uma metamorfose no exercício do poder que se exprime num novo paradigma e que, paradoxalmente, nesta era de vigência de um novo paradigma, continuamos a dar conta da existência de sociedades constituídas por cidadãos aparentemente desvinculados da política e onde o Estado foi despojado da sua autoridade sobre os indivíduos, então temos de assumir que a invisibilidade do poder e a despolitização das nossas sociedades não são características aleatórias, mas precisamente a própria essência deste novo paradigma de exercício do poder, que se assume como sendo substancialmente diferente porque assenta na aparência da sua invisibilidade como condição da sua própria eficácia. Podemos assim dizer que a invisibilidade, ou pelo menos a sua aparência, constituem o instrumento de eficácia do próprio paradigma do poder em si mesmo. Neste sentido, ao darmos conta desta associação entre o poder e a invisibilidade no novo modelo que rege as nossas sociedades, tornamo-

⁵*Ibidem*, p. 119.

nos conscientes de que o desinteresse generalizado dos cidadãos para com a política que adveio da queda do paradigma soberano possibilitou a própria constituição de uma forma sub-reptícia do poder penetrar na sociedade a partir da sua própria invisibilidade. Daí ele dar a aparência de estar ausente mas, efectivamente, continuar a reger a vida dos indivíduos. No entanto, a pergunta que obviamente se nos coloca neste momento é a de saber mais especificamente quem exerce e como é efectivamente executado o poder a partir da sua própria invisibilidade. Para que possamos aferir claramente estes dois aspectos, há que agora analisar detalhadamente o paradigma da invisibilidade do poder a partir, justamente, de uma comparação com as próprias características que apresentava o paradigma anterior, o da soberania. Só mediante esta comparação conseguiremos começar a caracterizar minimamente a forma de operar deste novo modelo da invisibilidade do poder.

Sendo assim, a primeira das características relevantes deste novo paradigma é justamente aquela que acabámos por reconhecer como sendo a sua marca fundamental: a da sua própria invisibilidade. Curiosamente, é nesta mesma assunção da invisibilidade como característica nuclear que reside a maior estratégia de eficácia desta nova forma de exercício do poder. Assim, dando a ilusão de que não está presente nas sociedades, porque o Estado perdeu a sua transcendência em relação ao corpo social, a forma de operar deste novo paradigma leva os indivíduos a acreditar, ilusoriamente, de que têm inteira liberdade de escolha em tudo aquilo que fazem. No entanto, como de resto já conseguimos concluir a partir da nossa análise, é justamente a partir do momento em que os indivíduos se auto-representam como sendo completamente livres que se desvinculam das questões públicas e se encerram na sua privacidade. Mas, como também já concluimos, tal separação da vida pública não significa que o poder tenha desaparecido, mas que antes está a ser exercido a partir da sua própria invisibilidade. Ora é justamente a partir desta aparência de invisibilidade que ele se torna mais poderoso e eficaz, porque todos ilusoriamente acreditam que ele está ausente e, enquanto isso acontece, é-lhe conferida uma margem de manobra muito mais ampla. Depois, operando sob a máscara da sua própria invisibilidade, ninguém se dá conta de como e a partir de onde é exercido o poder e isso constitui mais uma forma de ele garantir a sua eficácia. Assim, a invisibilidade deste novo paradigma opõe-se totalmente à própria visibilidade do paradigma da soberania, tendo em conta que o soberano que exercia o poder enquanto representante dos indivíduos que compunham a

sociedade fazia-o de forma plenamente visível e em que a própria visibilidade era usada como instrumento de demonstração do poder de dominação: o soberano tinha o poder de decidir sobre a vida e a morte dos seus súbditos e, principalmente quando optava por dar a morte, fazia-o de forma pública, enquanto castigo exemplar, apoiando-se na própria tentativa de deixar o castigo completamente visível aos olhos dos demais súbditos para que não fizessem o mesmo do executado. Assim sendo, o paradigma soberano assentava na plena visibilidade, ao passo que o paradigma da invisibilidade serve-se desta para penetrar sub-repticiamente no corpo social. Desta forma, se a soberania dava aos indivíduos a noção clara de que estavam sob o poder visível do soberano, já o paradigma da invisibilidade domina os indivíduos de formas que não são maioritariamente visíveis ou perceptíveis por eles.

Ora é precisamente quando dizemos que este poder actua de forma tão invisível que nem os próprios alvos da sua dominação se apercebem da sua incidência, e quando reconhecemos paralelamente que tal invisibilidade implica também que ninguém saiba concretamente de onde provém o poder que é exercido sobre si, que já estamos a entrar na segunda característica do poder no âmbito neste seu novo paradigma de exercício: a sua indelimitação. Sendo assim, quando dizemos que estamos perante um poder “indelimitado”, significa que o facto de ele actuar sob a forma da invisibilidade não deixa ver os seus limites, o que o torna não circunscrito. Neste sentido, se no paradigma da soberania o exercício do poder ficava concentrado nas mãos do próprio soberano, plenamente visível em todos os seus aspectos, agora, precisamente porque não se sabe de onde provém o poder, também ninguém consegue circunscrever ao certo os seus limites de início ou de fim, ao passo que no âmbito da soberania o poder começava no soberano e era somente exercido por ele e de uma forma circunscrita sobre o corpo populacional que ele regia. Portanto, de certa forma, podemos dizer que na medida em que não sabemos onde começa e onde acaba o poder nas sociedades contemporâneas, que ele se assume como um poder ilimitado e contraposto à própria circunscrição plena do paradigma soberano que o antecedeu.

A terceira característica deste novo paradigma de exercício do poder constitui-se como uma prerrogativa acerca da qual já falámos por inerência aquando da própria caracterização do paradigma soberano. Assim, se na soberania o Estado, para que pudesse exercer a sua autoridade sobre a sociedade, se tornava exterior a ela, porque enquanto fonte

da ordem jurídica tinha de se subtrair à vigência das próprias normas para que pudesse exercer o seu poder de decisão sobre a entrada num período de excepção, este facto tornava o Estado e o poder que ele exercia como transcendentais em relação ao corpo social. Agora, com este novo paradigma, já não estamos a falar de um poder transcendente à sociedade e que exerça a sua autoridade a partir do Estado e com base nessa mesma exterioridade face ao corpo social, mas estamos a falar de um tipo de poder que já não passa pela entidade estatal (que foi destituída dele para que não o usasse como forma de dominação), mas que também não parece ser exercido por qualquer outra instância que o faça de forma transcendente. Neste sentido, como de resto já tinha ficado claro, neste novo paradigma estamos a falar de um poder que se exerce algures da sociedade e para a sociedade e, assim, num sentido estritamente imanente e já não exterior, transcendente ou representativo. Trata-se assim de um poder que reside no corpo social e que advém dele próprio de uma forma indeterminada, “indelimitada” e invisível e que, por isso mesmo, é dotado de uma maior eficácia.

No entanto, para que consigamos compreender realmente o cerne deste novo paradigma do poder temos de atender a uma última característica, e talvez a mais relevante, no sentido de apurar que tipo de medidas de politização do corpo poderão ser levadas a cabo no âmbito de um exercício invisível do poder. Assim, há que ter em conta que, uma vez que estamos perante sociedades inteiramente compostas por indivíduos que se encerraram na esfera da sua privacidade, que se auto-excluíram da vida pública e das funções políticas, e que não reconhecem ao Estado qualquer papel na determinação das suas escolhas, então já não estamos aqui perante um movimento de politização direccionado para os cidadãos, já que o homem contemporâneo parece ter abdicado do exercício da sua própria cidadania. Desta forma, se o poder é exercido num sentido imanente ao próprio corpo social, se o Estado já não determina as escolhas dos indivíduos e se estes vivem egoisticamente fechados na sua própria privacidade, então estamos, neste novo paradigma, perante um poder que já não se exerce sobre os cidadãos (porque estes se demitiram das suas funções) mas antes sobre os próprios homens enquanto tal. Nesta medida, porque já não há vida pública sobre a qual se possa exercer o poder, estamos em face de um poder que se dirigiu para aquilo que restou após a queda da soberania: o próprio homem enquanto ser vivo e, sendo assim, o alvo privilegiado da politização neste novo paradigma de poder invisível é a própria vida e o corpo meramente biológico dos

homens do século XXI. O que parece estar aqui em causa é, tal como refere Alexandre Franco de Sá, um tipo de poder que incide sobre o próprio ser humano «(...) em tudo o que é, pensa, faz e sente, sobre o homem que, na sua aparente liberdade, ao concentrar-se exclusivamente na sua privacidade, se expõe como uma simples vida, como uma “vida nua”, para usar a expressão de Giorgio Agamben, a um poder que não pode deixar de se exercer sobre ele a partir da aparência do seu desaparecimento.»⁶

Ora chegados a este ponto da nossa análise em que já reconhecemos claramente que estamos perante um novo e estranho paradigma de exercício do poder, que opera a partir da aparência da sua própria invisibilidade, onde ninguém lhe conhece limites (sendo indelimitado), imanente ao próprio corpo social e sem recorrer à representação estatal, e em que sabemos agora que incide sobre a própria “vida nua”, isto é, sobre a vida e o corpo do cidadão do século XXI, temos razões para considerar que os perigos que possam advir no âmbito do processo histórico de politização do corpo podem ser muito consideráveis e preocupantes. Assim, se a politização do corpo operada a partir do paradigma soberano era já toda ela minada de perigos, dos quais já demos conta na nossa análise anterior, agora, com o paradigma da invisibilidade que acaba de ser reconhecido como uma perigosa figura do biopoder (já que incide directamente sobre a vida e o corpo biológico dos cidadãos) temos razões para redobrar a nossa preocupação. Neste sentido, com este novo paradigma da invisibilidade, estamos frente a frente com uma expressão invisível do biopoder porque, se as primeiras formas de politização da vida demarcadas no âmbito do paradigma soberano na Modernidade operavam a partir de uma clara visibilidade das suas formas, agora estamos perante um paradigma que, operando por meio da aparência da sua própria invisibilidade, não deixa ver a sua forma de operar e, com isso, torna-se muito mais forte e eficaz, sobretudo se atendermos à possibilidade já anteriormente referida de este paradigma da invisibilidade se unir, por meio das biotecnologias, a formas também elas invisíveis de controlar eugenicamente as populações.

Mas, o que agora se assume como extremamente relevante é que, no âmbito de todas as novidades acerca deste modelo invisível do biopoder, há que não perder de vista que o próprio alvo e condição de possibilidade desta nova forma política é a própria “vida nua” do *homo sacer*, que justamente coincide com o homem do século XXI. Os perigos ficam assim, mais do que multiplicados, completamente incontroláveis, já que o poder

⁶*Ibidem*, p. 119.

invisível que veio substituir o poder soberano é, acima de tudo, um poder sobre o corpo, porque está exclusivamente voltado para a “vida nua” perante a falta de vida pública dos indivíduos que constituem as sociedades ocidentais contemporâneas. É por isso que a despolitização das democracias liberais do século XXI é, afinal, algo de mais paradoxal do que *a priori* conseguiríamos dar conta porque, se bem que, fruto da tentativa de eliminar as formas de dominação das suas sociedades, o homem do século XXI se desvinculou da vida pública e da política, por outro lado, esta mesma demissão cívica do homem contemporâneo não significou um desaparecimento das relações de poder mas antes a chance para a sua metamorfose em ordem a que se tornassem mais eficazmente controladoras. Ora a arma desta eficácia foi justamente a actuação por meio de um paradigma que sugeria a ausência e a invisibilidade do poder na esfera estatal, mas que foi realmente significado de uma deslocação do poder, num sentido imanente e “camuflado”, no interior do próprio corpo social, tornando-o assim muito mais intensivo e perigoso.

Neste sentido, mais do que nunca, as democracias liberais do ocidente, que tanto se tentaram expurgar da dominação típica do paradigma soberano, são sociedades dominadas por meio de formas invisíveis e que se adivinham muito perigosas, até porque há uma questão que permaneceu em aberto depois de toda a nossa análise: quem ocupou, afinal, o lugar do Estado nestas novas formas de dominação levadas a cabo a partir do paradigma da invisibilidade? Ou, por outras palavras, quem exerce afinal um poder que agora é imanente à própria sociedade? Neste âmbito, há que em primeiro lugar reconhecer que um dos problemas mais urgentes que as nossas democracias liberais devem tentar resolver é o da própria relação do poder com a sua visibilidade. Isto porque foi justamente da tentativa gorada de eliminar a dominação soberana das nossas sociedades que se destituiu o Estado do seu poder mas, na verdade, esta destituição veio abrir um vazio que foi afinal ocupado pela própria invisibilidade do poder que se constituiu a si própria como novo paradigma. Assim, se o que as sociedades ocidentais pretendiam era um exercício do poder sem dominação, houve justamente toda a constituição de um novo paradigma que dava falsamente a entender que tal associação tinha sido ultrapassada mas, na verdade, tudo o que fez foi usar essa falsa máscara para, por meio da invisibilidade, levar a cabo novas formas de dominação que não são perceptíveis para o cidadão comum. Sendo assim, o vazio deixado pela destituição do poder do Estado soberano foi ocupado por um paradigma

assente numa perigosa invisibilidade que torna como seu alvo central a própria vida e o corpo biológico do homem do século XXI.

Ora tendo em conta que a investigação que levámos a cabo conduziu-nos a uma clara identificação do paradigma da invisibilidade do poder que vigora nas democracias liberais contemporâneas como sendo uma perigosa metamorfose do *biopoder*, talvez se torne agora pertinente analisar a própria evolução deste conceito proposto por Michel Foucault, para que consigamos acrescentar novos dados acerca desta estranha e perigosa associação entre o *biopoder* e a *invisibilidade*. O perigo desta associação é tanto mais real quanto mais nos apercebermos de que as sociedades onde ela está a ser materializada, as nossas sociedades ocidentais, estão plenamente convencidas do seu combate contra a dominação e de que estão a atingir um tal nível de perfeição que se podem arrogar de representarem o “fim da História”, porque mais nenhum acontecimento histórico significativo pode ocorrer depois da evolução por elas alcançada. Neste sentido, o retrato não poderia ser mais irónico nem os efeitos deste combate contra a dominação poderiam ser mais perversos: estamos talvez perante as sociedades mais perpetradas pela dominação de toda a História e o maior perigo é que essa dominação é exercida a partir da invisibilidade e sobre a própria vida e corpo no seu sentido puramente biológico do homem do século XXI. Urge, neste sentido, que se compreenda como evoluiu o próprio conceito de *biopoder* para que se compreenda a própria génese da sua união ao paradigma da invisibilidade.

Sendo assim, há que desde já salientar que toda a perspectivação do conceito de “poder” levada a cabo na obra de Foucault assume sempre a configuração de “poder sobre a vida”, isto é, para Foucault todo o exercício do poder só faz sentido enquanto um poder que se exerce sobre a vida. É neste âmbito que a própria soberania é entendida por este autor como um poder absoluto que se exprime na possibilidade de o soberano dar ordem de extermínio aos seus súbditos porque, mediante o pacto fundador do Estado, foi transferido para ele o poder de proteger a vida dos súbditos mediante a possibilidade da aniquilação da vida de quem atentar contra a sua segurança. Neste sentido, e de acordo com a análise levada a cabo no segundo capítulo desta dissertação, na vigência do paradigma soberano os indivíduos prescindiam da sua liberdade de se aniquilarem uns aos outros transferindo-a para o soberano em troca da sua protecção. Tal transferência constitui o acto inaugurador do próprio Estado e funda o poder soberano definitivamente enquanto poder de “retirar a

vida”, um poder que expõe aqueles que lhe estão sujeitos à possibilidade da morte, tendo em conta que o governante protege a vida de uns mediante a possibilidade de aniquilar a vida dos outros. Sendo assim, a partir da análise da própria fundação do Estado no âmbito do conceito de biopoder de Foucault, podemos dizer que a soberania constituía, efectivamente, o exercício de uma forma de dominação sobre os corpos dos súbditos. Neste sentido, estávamos perante a execução de um poder que, sendo aplicado sobre um conjunto de corpos individuais e delimitado, se assumiu como uma forma de exercício do biopoder plenamente visível, o que é algo que já não acontece nesta nova vertente do biopoder associada ao paradigma da invisibilidade. Sendo assim, podemos afirmar que o paradigma soberano representou uma primeira forma de exercício do biopoder, justamente a partir de uma extrema visibilidade, tanto por parte daquele que exercia o poder (o soberano), como por parte daqueles sobre quem ele era exercido (os corpos dos súbditos) e que dele tinham perfeita consciência, até porque o poder soberano se expunha publicamente como um poder de dar a morte.

Ora quando nos referimos, neste contexto, ao poder soberano enquanto poder de dar a morte, há um dado curioso que interessa desde já destacar: é que se o homem contemporâneo, depois da queda do paradigma da soberania, se refugiou inteiramente na sua privacidade e se demitiu das suas funções públicas e políticas, já no paradigma soberano estávamos perante um protótipo de homem intrinsecamente público, até porque o próprio paradigma soberano demonstrava o seu poder de forma evidentemente pública, a partir do momento em que o direito soberano de extinguir a vida de uns para proteger a de outros caracterizava-se essencialmente por “fazer espectáculo” das suas formas de punição e, sobretudo, de execução. No paradigma soberano tratava-se assim de um modelo inteiramente rendido à visibilidade, tendo em conta que o corpo do condenado era torturado e muitas vezes aniquilado em público como forma de o soberano demonstrar o seu poder de dominação. Ora as nossas democracias liberais do século XXI são justamente o ponto contrário desta demonstração pública de poder característica da soberania: precisamente porque o homem contemporâneo se fechou na esfera da sua privacidade e assumiu uma luta determinada contra todas as formas de dominação das suas sociedades, além de se ter deixado de fazer espectáculos públicos de poder, até porque já não existia um soberano para o exercer, as formas de dominação também foram expurgadas do próprio espaço público. No entanto, com este seu distanciamento do espaço público, a dominação

não deixou pura e simplesmente de existir: se o homem se transferiu inteiramente para a esfera particular, também as formas de dominação se foram transferindo sucessivamente para o âmbito privado. Neste sentido, interessa acompanhar agora o caminho que mediou o percurso entre as formas públicas de dominação, típicas do paradigma soberano, e a assunção privada da própria dominação, típica das nossas democracias ocidentais da actualidade.

Sendo assim, há que em primeiro lugar registar que entre o paradigma soberano e a vigência da invisibilidade do biopoder houve um tipo de poder que foi representativo do início da deslocação da dominação da esfera pública para a esfera particular. Esse poder que “mediou” esta passagem da dominação pública para a dominação particular é o *poder de disciplinar* que, segundo Foucault, operou a transição do exercício do poder enquanto espectáculo público para o âmbito privado, substancialmente através das prisões. Assim, enquanto as torturas e execuções típicas do paradigma soberano se exerciam como punições cujo cenário era a praça pública e que, neste sentido, dependiam da própria visibilidade do castigo, a prisão e outros locais onde se exerceu o poder de disciplinar vêm representar a entrada numa era de clausura daquele que é o objecto de punição e do poder de disciplinar, isto é, faz-se contrariamente depender a eficácia do castigo da própria reclusão do corpo daquele que se está a castigar e, com isso, desloca-se a execução do poder para a invisibilidade. Desta forma, se o paradigma soberano era essencialmente público nas suas formas de castigo e de execução, que eram plenamente visíveis aos olhos de todos, a partir do momento em que se começou a aplicar o poder de disciplinar nas nossas sociedades, as formas de castigo e o próprio poder passaram para a esfera privada e para o âmbito da invisibilidade. Assim, segundo Michel Foucault, este poder de disciplinar foi essencialmente concebido como uma tentativa de, por meio da disciplina, produzir corpos mais “dóceis” e submissos, que pudessem ser maximizados ao nível da sua força de trabalho, mas com uma reduzida força política, porque se pretendia que fossem essencialmente obedientes a partir da aplicação de toda uma série de aparatos promotores da disciplina. Como o próprio Foucault refere: “Os indivíduos estavam fixados a estes aparatos, obrigados a submeter-se a uma série de regras de existência que marcavam toda a sua vida, sob a vigilância de um determinado número de pessoas, de quadros (capatazes, vigilantes, guardas prisionais) que dispunham de instrumentos de castigo tais como multas

nas fábricas, castigos físicos ou morais nas escolas e nos manicómios, e aplicavam-se nas prisões toda uma série de castigos violentos, essencialmente de carácter físico.”⁷

Acerca das instituições responsáveis por colocar em marcha este poder de disciplinar, Foucault refere que “Hospitais, manicómios, orfanatos, colégios, casas de educação, fábricas, oficinas, com a sua disciplina e, por último, prisões, todas estas instituições são parte de uma espécie de grande forma social do poder que se pôs em marcha no começo do século XIX, e que sem dúvida foi uma das condições de funcionamento da sociedade industrial ou, se preferirmos, capitalista.”⁸ Desta forma, foi justamente a partir da necessidade de mão-de-obra trazida com a terceira fase da medicina social, a *medicina da força de trabalho*, que se deu conta desta urgência de disciplinar os corpos dos indivíduos no sentido de os tornar mais dóceis para o trabalho e no sentido de que realmente se obtivesse toda uma massa de mão-de-obra obediente para as fábricas em plena Revolução Industrial. No entanto, como já tivemos ocasião de perceber, este poder de disciplinar acabou por se alargar para outras instituições para além das fábricas, tais como os hospitais, os hospícios, os orfanatos, as casas de correcção e as prisões, entre outros que também são referidos por Foucault e que têm a uni-los o facto de representarem um tipo de instituição em que o poder deixou de ser exercido na esfera pública, tal como o era no paradigma soberano, e foi deslocado para a esfera privada, ocultando o processo de castigo da visibilidade pública. Tal como refere Alexandre Franco de Sá a este respeito “A invisibilidade da instância que exerce o poder, e a submissão do corpo ao invisível, por meio da vigilância e de uma panóptica de formas de disciplina, conduz tanto a um aumento do poder sobre os corpos como à paradoxal experiência de um eclipse do poder, se comparado com a extrema visibilidade do exercício do poder soberano.”⁹

Ainda neste âmbito do conjunto de instituições responsáveis por colocar em marcha o poder de disciplinar, deslocando de forma crescente o exercício do poder da esfera pública para a esfera privada, assumem especial destaque na análise de Foucault as prisões. Acerca da integração dos estabelecimentos prisionais no contexto do poder de disciplinar e das instituições punitivas em geral, Foucault refere o seguinte “O sistema penitenciário, nomeadamente o sistema que consiste em aprisionar pessoas, sob uma vigilância especial

⁷ Michel Foucault, *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 165.

⁸ *Ibidem*, p. 165.

⁹ Alexandre Franco de Sá, “Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations” in *Telos* nº161, 2012, p. 24.

em estabelecimentos fechados até que se recuperem (...) faz parte de um outro sistema mais vasto e complexo que é, poderemos dizer, o sistema punitivo: as crianças são castigadas, os estudantes são castigados, os trabalhadores são castigados, os soldados são castigados, enfim, castiga-se durante toda a vida. E castiga-se por todo um conjunto de motivos (...).”¹⁰ Assim, há que concordar que entre as instituições representativas do exercício do poder de disciplinar as prisões talvez sejam aquelas em que mais se tentou transformar o castigo, soberanamente entendido como público, em algo de essencialmente particular e escondido dos olhos do comum dos cidadãos. Na verdade, podemos dizer que foi entre a execução na praça pública, típica do paradigma soberano, e a prisão numa cela individual, típica do poder de disciplinar, que começou a dar-se o passo decisivo para a transição entre o exercício de um poder publicamente visível sobre os corpos e um poder privado e invisível que, tendo sido levado ao extremo, conduziu ao paradigma da invisibilidade do poder característico das sociedades contemporâneas.

Mas, se a nossa análise acompanhou o percurso operado entre o paradigma soberano e o poder de disciplinar enquanto início da invisibilidade do poder, falta-nos ainda acompanhar, por meio de uma análise mais minuciosa, a transição entre o poder de disciplinar e o biopoder, tendo em conta que só com este último se registou o exercício completamente invisível do poder. Neste sentido, trata-se agora de tentar compreender como é que da tendência eminentemente invisível do exercício do poder de disciplinar resultou a criação de todo um paradigma político assente na própria invisibilidade enquanto arma de eficácia do biopoder.

Sendo assim, como de resto já observámos, o poder de disciplinar parece assentar substancialmente no procedimento da vigilância invisível do corpo que se pretende submeter à disciplina. No entanto, temos de reconhecer que esta invisibilidade torna-se mais acentuada do lado daquele que exerce o poder que, com a aplicação do poder de disciplinar, se torna imanente à própria vigilância e, com isso, exerce o poder de uma forma substancialmente mais invisível. Assim, apesar de o alvo de poder também ter perdido a sua visibilidade, porque se passou do castigo público (típico da soberania) para o castigo privado e aplicado na cela de prisão (típico do poder de disciplinar), há que reconhecer que a invisibilidade se acentuou mais do lado daquele que vigia o seu alvo de poder, e que o faz de uma forma tão imanente que fica “camuflado” nessa mesma

¹⁰Michel Foucault, *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999, p. 164.

vigilância. Desta forma, e dando como seguro que na passagem entre a soberania e o poder de disciplinar a invisibilidade torna-se mais intensa do lado de quem exerce o poder, resta-nos agora aferir, na passagem entre o poder de disciplinar e o biopoder, em qual dos lados se acentuou a invisibilidade. Neste sentido, parece-nos claro que o que fica agora substancialmente mais invisível quando se passa do exercício da disciplina ao biopoder é o próprio alvo sobre o qual o poder é exercido. Assim, enquanto que a disciplina é exercida sobre corpos particulares que são vigiados por quem exerce o poder no sentido de os tornar mais “dóceis” e disciplinados, já na biopolítica dá-se um exercício do poder sobre uma massa de corpos que se pretende gerir de uma forma mais rentável. Daí que a biopolítica tenha baseado a sua intervenção em estudos sobre taxas de natalidade, mortalidade, esperança média de vida e outras, no sentido de fazer uma gestão das massas de corpos de acordo com determinados objectivos a atingir na gestão da população. Ora, sendo assim, considerando que entre o poder de disciplinar e o biopoder se passa de um conjunto de corpos finito, que é alvo da aplicação da disciplina, para uma massa de corpos muito numerosa e indefinida, que agora é o centro das atenções da biopolítica, então nesta última fase do processo torna-se mais invisível o próprio alvo de poder que já não tem um sentido individual mas é constituído por toda uma colectividade massificada.

Desta forma, e uma vez acompanhado todo o desenvolvimento de uma espécie de culto da invisibilidade entre a transição do paradigma soberano para o poder de disciplinar e deste para o biopoder, há agora que avaliar as consequências de toda esta evolução. Neste sentido, após um aumento da invisibilidade de ambos os lados (do lado de quem exerce e do lado do próprio alvo de poder), que aconteceu na sucessão entre estes três paradigmas, há que inquestionavelmente reconhecer que o paradigma do biopoder é o resultado cumulativo do aumento da invisibilidade do poder em todos os sentidos, o que o torna por excelência numa forma completamente invisível de gerir os corpos das colectividades. Ora perante tal facto temos de reconhecer que estamos na biopolítica perante a máxima invisibilidade: trata-se da invisibilidade por parte de quem exerce o poder, unida à própria invisibilidade daqueles sobre quem ele é exercido. Tal como refere Alexandre Franco de Sá, “(...) a biopolítica da população emerge aqui como uma relação em que aqueles que exercem o poder e aqueles sobre quem o poder é exercido se tornam difusos e invisíveis, criando a impressão de que a dominação desaparece e de que o poder já não é mais exercido. No entanto, esta impressão não significa que a biopolítica ultrapassou a

dominação. Ela antes exprime uma forma peculiar de o poder se tornar presente. Na biopolítica, podemos dizer, o poder faz-se presente mediante a aparência da sua ausência.”¹¹

Ora tendo em conta todo o trajecto levado a cabo na nossa análise, podemos demarcar no processo histórico de politização do corpo a sucessão de três paradigmas fundamentais: o *paradigma de um poder soberano*, em que tanto a entidade que exercia o poder como o seu alvo eram dotados de uma absoluta visibilidade e circunscrição (tratava-se da figura do soberano e dos seus súbditos e no exercício de um poder de dar a morte público e plenamente visível); a este paradigma soberano sucedeu-se a vigência de um *poder de disciplinar* que começou a deslocar o exercício do poder para o âmbito da invisibilidade, na medida em que consistiu em exercer um poder essencialmente de vigilância e de imposição da disciplina por parte de uma entidade invisível mas sobre um corpo delimitado e controlável por meio dessa vigilância; finalmente, surgiu o *biopoder* que rendeu todas as partes envolvidas (o autor e o alvo do poder) à completa invisibilidade. É sob a ilusão desta invisibilidade que a massa de corpos sobre a qual é exercido o biopoder é completamente ludibriada e acredita que vive numa sociedade onde já não existem formas de dominação, tendo em conta que estas também são exercidas a partir de esferas de invisibilidade, não acessíveis aos olhos daqueles que são o próprio alvo do poder. Assim, completamente envolvidas num exercício de poder invisível de todos os seus lados, as democracias liberais do ocidente acreditam que conseguiram dissociar o poder da dominação a partir de uma falsa evidência de um poder que se faz presente mostrando-se aparentemente ausente, mas que na verdade continua a reger de forma dominadora mas dissimulada todo um arsenal de corpos que são o seu alvo sem que de tal se apercebam. Aliás, esta característica da dissimulação sob a qual se apresenta o biopoder às nossas democracias liberais do ocidente constitui um dos seus trunfos fundamentais, tendo em conta que estamos perante um poder que se exerce a partir da aparência da sua própria ausência, que se tenta demonstrar dissociado da dominação e que se apresenta a si próprio como sendo um “cuidado pelas populações” e com vista à sua protecção, quando, na verdade, sabemos que estamos em presença de uma forma perversa de exercer o domínio sobre as populações. Assim, se aos olhos do homem contemporâneo ele vive no seio de uma forma de democracia que concretizou o pico máximo da evolução humana, e que por

¹¹ Alexandre Franco de Sá, “Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations” in *Telos* nº161, 2012, p.25.

isso seria representativa da “era do fim da História”, uma vez que estaríamos perante sociedades-modelo em matéria de direitos e de liberdades, sabemos que na verdade estamos perante sociedades altamente dotadas de mecanismos de dominação perversos e invisíveis.

O balanço que nos compete fazer após esta descrição da sequência de paradigmas de poder entre a soberania, o exercício do poder de disciplinar e o próprio biopoder justifica que façamos agora uma descrição mais completa daquele que é realmente o modelo de exercício do poder em vigor nas democracias liberais do ocidente, tentando agora unir toda uma diversidade de características que se nos apresentaram durante a sua análise. Estamos, assim, em plena era de vigência do paradigma do biopoder que agora assumiu a figura de uma invisibilidade plena. Contrariamente ao que acontecia no âmbito do paradigma soberano, em que tanto a fonte como os destinatários do poder eram plenamente visíveis, estamos agora perante um novo paradigma de poder dotado da mais extrema das invisibilidades, pois tanto aquele que exerce o poder como os seus alvos são invisíveis. A derivar desta invisibilidade estão outras características igualmente perigosas, nomeadamente a sua indelimitação (ninguém conhece os seus limites), a sua imanência (é um poder interior ao próprio corpo social) e a sua totalidade (já não incide sobre o cidadão, porque o homem contemporâneo furtou-se à vida pública e política, mas antes sobre o próprio homem enquanto vida e corpo biológico, ou seja, enquanto “vida nua”). Assim, as nossas sociedades aparentemente despolitizadas, em que todos os homens se parecem ter refugiado na sua vida particular, desligado da vida pública e política, e em que parecem acreditar que vivem na assunção plena da democracia ausente de formas de dominação, são afinal sociedades onde o poder não só não desapareceu como se intensificou e penetra o corpo social de uma forma imanente, controlando os cidadãos a partir de uma teia invisível enquanto simples massa de corpos ou mero material biológico. Desta forma, as nossas sociedades despolitizadas são, acima de tudo, terrenos paradoxais pois são as sociedades mais politizadas de sempre, tendo em conta que tornaram o poder interior ao próprio corpo social, e com isso intensificaram a sua eficácia. Assim, na medida em que já não consegue ver-se nem delimitar-se a incidência do poder, e na medida em que este já não é exterior ao seu próprio alvo e abarca o homem enquanto ser biológico, estamos então em plena era de vigência de um poder total que veio suceder a uma forma de poder menos abarcadora e totalizante que era a do paradigma soberano que a antecedeu historicamente. Ora mais

poder é, obviamente, sinónimo de mais dominação e, portanto, podemos dizer que vivemos em sociedades perigosas e minadas pela aparência ilusória, porque sob uma falsa máscara de luta contra todas as formas de dominação, vivemos afinal nas sociedades mais dominadoras de sempre, e em que apenas as estratégias de dominação deixaram de ser visíveis aos olhos do cidadão comum.

Assim, uma descrição como a que acabámos de fazer leva-nos a reconhecer que as nossas democracias liberais do ocidente poderão ser o cenário efectivo de concretização de um poder total, onde poderemos assistir à manipulação integral da Humanidade que o nazismo não conseguiu consumir. Estamos, desta forma, perante sociedades cujo alvo do poder é a “vida nua” dos seus cidadãos, é o seu corpo e a sua vida biológica, a simples *zôê* dos gregos que agora se constitui como a destinatária exclusiva de uma teia de poder invisível e dominadora, e que se reveste paradoxalmente das características que lhe são contrapostas para conseguir dominar com mais eficácia. Existem, neste sentido, todo um conjunto de marcas que nos ajudam a perceber os riscos e os perigos a que este tipo de poder sujeita nossas sociedades. Sendo assim, tratando-se de um poder que ganhou, paradoxalmente, a forma da invisibilidade, temos de ter em conta que todos os efeitos que ele possa provocar vão, muito provavelmente, inscrever-se num mesmo esquema de invisibilidade, o que nos leva a concluir que quanto mais invisível se assume este poder também mais intenso ele se torna, porque fica mais difícil de controlar a sua acção e as suas consequências. Depois, há uma outra consequência necessária desta invisibilidade e deste aumento do poder: se a visibilidade plena do paradigma soberano e o carácter transcendente com que era exercido o poder possibilitavam, sempre que se justificasse, uma suspensão da ordem jurídica e uma entrada em período de excepção, estamos agora perante um novo paradigma que impede, com a invisibilidade que lhe está inerente, a distinção entre norma e excepção, o que implica que haja uma identificação entre ambas e um estado de confusão permanente. Sendo assim, se o poder se tornou imanente ao próprio corpo social, isso significa que deixa de haver um poder transcendente e plenamente identificado e visível que permita decretar a excepção e subtrair o cidadão à normalidade. Ora a consequência necessária desta impossibilidade é que ficamos perante uma massa de cidadãos completamente expostos a uma excepção permanente, tal como aconteceu no seio de regimes totalitários como o nazismo, onde se decretou uma vigência ininterrupta da excepção, ao abrigo da qual se levaram a cabo as maiores atrocidades. Assim, esta vigência

permanente da exceção poderá ser sinónimo da abertura de um livre trânsito do poder sobre a “vida nua” e sobre toda a massa de corpos dos indivíduos que vivem nas democracias liberais do ocidente e que, pensando viver em sociedades ausentes de dominação, se entregam como material biológico à dominação invisível de um poder marcado pela confusão entre normalidade e exceção.

Depois, se atendermos à forma prática de governação dos homens a partir deste novo paradigma do biopoder e da invisibilidade, rapidamente daremos conta de que as nossas democracias liberais do ocidente, ao vestirem a pele de uma aparente despolitização, fazem com que os homens já não estejam a ser governados estritamente por leis mas antes através de decretos e de medidas avulsas tomadas num sentido meramente burocrático. Pior do que isso é que parte das medidas tomadas e das ordens que delas emanam já nem sequer têm inspiração legal mas resultam antes do mero funcionamento mecânico da economia e da imposição de interesses provenientes de instâncias que pretendem evoluir sem qualquer controlo como, por exemplo, a própria técnica. Estamos assim perante um protótipo de homem completamente escravizado pela economia, pela técnica e por outras entidades que predominam no mundo globalizado. O homem contemporâneo, iludido com a pseudo perfeição das democracias ocidentais e com a sua suposta ausência de formas de manipulação, tornou-se assim num homem paradoxalmente fácil de manipular e que com relativa facilidade fica exposto às vontades e desígnios de um conjunto de entidades dominadoras.

Mas, a contribuir adicionalmente para todo este cenário de perigo das democracias liberais contemporâneas, está uma outra característica sua que, apesar de já a termos referido, ainda não avaliámos adequadamente o seu impacto. Assim, se entre as características fundamentais do paradigma soberano estava a detenção do poder de *jus belli*, isto é, do poder de declarar a guerra, demos já conta que em pleno paradigma da invisibilidade, não havendo um poder transcendente à sociedade que possa decidir sobre a guerra e a paz, tal marca poderia ser significado de que estamos perante sociedades pacificadas, onde não há qualquer possibilidade da existência de guerras. No entanto, esta leitura não é tão linear como parece, e se a nossa análise anterior nos conduziu ao reconhecimento de que um Estado que não exerça o poder de *jus belli* é um Estado sem qualquer autonomia, pois perde a sua autonomia nacional em favor da obediência à internacionalidade de uma “Lei dos povos”, agora há que aprofundar ainda mais a nossa

leitura das consequências desta incapacidade de decidir sobre a paz e a guerra nas nossas democracias liberais contemporâneas.

Assim, se decidir sobre a abertura de uma guerra é, acima de tudo, sinónimo de uma capacidade de decidir sobre uma hostilidade pública, sobre a abertura de uma inimizade restrita à esfera sócio-política, então no âmbito do simples funcionamento do paradigma soberano era de elementar facilidade operar a distinção entre aqueles que se constituíam como “inimigos públicos”, e contra os quais se declarava a guerra, e os “inimigos privados”, contra os quais não era concebível a abertura de guerras. Desta forma, a guerra era apenas sinónimo de que dois inimigos públicos, com igualdade moral entre si, abriam uma hostilidade que ficava restrita ao espaço público e que nunca se transpunha para a esfera privada. A consequência imediata desta distinção entre “inimizade pública” e “inimizade privada” era que tal separação possibilitava que houvesse uma sã convivência entre as partes envolvidas na guerra nos tempos de normalidade. Mas agora, perante a vigência de um paradigma caracterizado pela invisibilidade e pela indistinção entre normalidade e exceção, estamos também perante sociedades em que já não se pode distinguir o “inimigo público” do “inimigo privado” e, neste sentido, desta confusão brota um sentimento generalizado de que todos são potencialmente inimigos. Assim, todos aqueles que forem demarcados como possíveis inimigos acabam por constituir nas nossas sociedades uma espécie de “eixo do mal”, com o qual se lida como se todos aqueles que o integram se tratassem de um grupo de criminosos que não detêm sequer a condição da própria pertença à verdadeira Humanidade e que, por isso mesmo, podem ser aniquilados a partir da própria necessidade de defesa da verdadeira Humanidade.

Ora todo o vocabulário envolvido nesta nova hermenêutica da hostilidade, que transfere as características de ódio de uma inimizade particular para o plano público, fruto da incapacidade de distinguir os inimigos públicos dos privados, implica a instalação de um combate generalizado e passível de eliminação injustificada e gratuita de todos aqueles que estiverem simplesmente do lado do inimigo e do “eixo do mal”. É precisamente com todo este léxico de hostilidade e de ódio particular contra inimigos públicos que hoje em dia países como os Estados Unidos declaram as denominadas “guerras contra o terrorismo” em que se transfere muitas vezes para o mundo islâmico de uma forma generalizada todas as características de uma inimizade privada e a consequente vontade de aniquilar aqueles que, detendo este rótulo, “não pertencem à verdadeira Humanidade”. E o pior de tudo é

que desde o dia 11 de Setembro de 2001 que cada vez são mais os conflitos internacionais travados nestes moldes de uma indistinção entre inimigos públicos e privados e que transferem sentimentos de ódio para com comunidades específicas e associadas ao “eixo do mal”, cujos membros se deve exterminar porque representam formas de dominação das quais as nossas democracias liberais do ocidente se tentam permanentemente expurgar.

Assim, é precisamente em face deste estado de coisas que o plano político internacional é cada vez mais um plano onde se manifestam ódios e inimizades que parecem estar a minar as nossas democracias liberais de um sentimento generalizado de desconfiança contra determinados estereótipos de países que estejam distanciados da forma de vida do ocidente e que representam as “velhas formas de dominação”. Ora, num contexto como este, não será de excluir que a abertura de hostilidades entre nações, quando isso implica a transposição de critérios de ódio e de inimizade particular para a própria guerra, possa degenerar justamente no cenário que protagonizou a abertura deste capítulo: um cenário em que a invisibilidade do poder associada à invisibilidade das novas técnicas biotecnológicas poderá conduzir a uma manipulação integral da Humanidade. Perante a hipótese de materialização deste cenário, há que não esquecer que o poder invisível se assumiu já como um poder total e que incide directamente sobre a vida e o corpo biológico dos homens das democracias liberais do século XXI, o que significa que existe já uma perigosa coincidência entre o objecto de poder das nossas democracias e o próprio objecto da biotecnologia. Mas, para que possamos definitivamente concluir algo acerca da possibilidade de a biotecnologia poder ser posta ao serviço de formas de gestão política do corpo, e até da eliminação massiva daqueles que forem rotulados como inimigos, há que avançar um pouco mais na análise dos últimos traços de evolução do paradigma da invisibilidade no sentido daquilo que pode já ser chamado de uma “criptopolítica”, pois só a partir daí poderemos retirar conclusões mais vinculativas.

2. A eminência de um duplo perigo ou a união do poder criptopolítico às novas formas de eugenia invisível

“Podemos dizer que as democracias liberais contemporâneas, nas quais o poder se tornou uma presença invisível, estão agora a entrar num período de tempo em que a pura invisibilidade do poder é revertida e a história parece regressar.”¹²

Alexandre Franco de Sá

O presente capítulo foi iniciado com a constatação de que estamos, nas democracias liberais do século XXI, perante sociedades onde o poder político parece ter desaparecido. Esta constatação conduziu-nos a uma óbvia necessidade de apurar se este eclipse do político nas sociedades contemporâneas era sinónimo de um efectivo desaparecimento do poder ou antes sinal da sua metamorfose num novo paradigma. Assim, foi de uma análise da própria situação das democracias liberais do ocidente que resultou como evidente que o facto de estas sociedades se terem envolvido numa aparente luta contra as últimas formas de dominação existentes no seu interior deu falsamente a entender que o exercício do poder se tinha eclipsado nestas sociedades, porque estava historicamente associado à dominação. No entanto, uma análise mais aprofundada colocou-nos perante a evidência de que o que aconteceu nas nossas democracias liberais não foi um efectivo desaparecimento do poder mas antes a sua metamorfose num novo paradigma: o paradigma da sua própria invisibilidade. Desta forma, na tentativa de se expurgarem de eventuais formas de dominação, as nossas democracias liberais criaram a aparência do desaparecimento do poder político, quando efectivamente só o retiraram do exercício estatal, ou seja, despojaram o Estado do exercício do poder político, transformaram-no numa instância imanente ao próprio corpo social, mas tal não foi significado de um efectivo desaparecimento do poder, pois este permaneceu nas sociedades contemporâneas por meio da entrada em vigor de um contraditório paradigma em que o seu exercício se fazia sub-repticiamente sob a aparência do seu desaparecimento. Ora este aparecimento sob a forma do desaparecimento dava a entender ao comum dos cidadãos que estava livre do perigo das formas de dominação quando, na verdade, este paradigma da invisibilidade comporta o

¹²*Ibidem*, p.26.

exercício de novas formas de domínio, também elas invisíveis e, por isso, comportando perigos aumentados. Reconhecemos assim que as sociedades ocidentais onde supostamente os cidadãos vivem em democracia e ausentes de dominação são afinal sociedades onde o poder é exercido a partir de uma curiosa condição de invisibilidade que aumenta a sua eficácia e multiplica as suas formas de domínio, criando a ilusão de que elas desapareceram.

A nossa análise conduziu-nos também à constatação de que esta mesma tentativa de libertação da própria dominação levou o homem contemporâneo a renunciar à vida pública e a refugiar-se na sua vida particular, o que também gerou um efeito perverso: na ausência de um cidadão sobre quem exercer este poder invisível a partir do seu novo paradigma, ele passou a ser exercido sobre o próprio homem e sobre a sua “vida nua”, enquanto corpo, no seu sentido mais puramente biológico. Estamos assim perante sociedades que vivem em estado de permanente ilusão: julgando-se livres, superiores, ausentes de dominação, as nossas democracias liberais vivem afinal sob a vigência de um novo paradigma de poder que o tornou invisível, indelimitado, total e muito mais dominador e perigoso.

No entanto, no decorrer da nossa análise, houve duas questões que ainda não foram plenamente esclarecidas. Em primeiro lugar, se na vigência deste paradigma da invisibilidade do poder já não é o Estado que o exerce, considerando que, tendo-se tornado imanente ao corpo social, perdeu todo o seu poder e se limita agora a desempenhar o papel de arbitragem no sentido de garantir a sã convivência entre os indivíduos, então resta saber quem exerce afinal o poder no lugar do Estado. Ou, por outras palavras, que entidades concretas exercem agora o poder neste paradigma da invisibilidade? A segunda questão à qual urge dar resposta, prende-se, obviamente, com o facto de apurar, definitivamente, que papel poderão ter as biotecnologias neste novo paradigma da invisibilidade do poder, sobretudo na vertente abordada no final do capítulo anterior, que nos dá conta de que estas podem constituir uma arma muito perigosa no controlo invisível das populações. Neste âmbito, não podemos esquecer que, estando nós perante sociedades em que o objecto de politização é a própria “vida nua” dos indivíduos, será muito mais provável que se aproveitem politicamente os avanços das biotecnologias do que se opte por controlá-los. Neste caso, se a opção for por uma rentabilização das biotecnologias na gestão política do corpo, o poder político e o poder biotecnológico poderão unir-se numa manipulação

integral da Humanidade a partir de um paradigma comum para ambos: o da invisibilidade das suas formas de domínio.

Mas, antes de respondermos a estas duas questões de uma forma mais definitiva, há que dar conta da enorme contradição existente entre o auto-retrato que as democracias liberais do ocidente têm delas próprias enquanto forma de civilização superior e aquilo que efectivamente acontece. Assim, toda a descrição que acabámos de fazer das nossas sociedades ocidentais parece estar em completa contradição com discursos como aquele que Karl Popper proferiu em Viena, em 1981, quando a respeito da civilização ocidental referiu o seguinte: “Creio que a nossa civilização ocidental, apesar de tudo o que, com razão, se lhe possa censurar, é a mais livre, a mais justa, a mais humana, a melhor de que temos conhecimento na história da humanidade.”¹³ Ora quando estamos perante aquela que se arroga de ser a forma civilizacional mais plenamente concretizada e ausente de mecanismos de dominação, em que a fundamentação desta pretensa superioridade é dada com recurso a todo um léxico destinado a solidificar esta crença junto do comum dos indivíduos, alegando nomeadamente a sua pertença a um “Estado de Direito”, respeitador dos “Direitos Humanos” e que apoia todas as suas decisões na consulta da “Comunidade Internacional”, na verdade todo este vocabulário de justificação da nossa superioridade cai por terra quando confrontados com a perversa vigência de um paradigma de poder que quanto mais invisível se assume mais forte se torna. No entanto, na descrição de toda esta auto-imagem de perfeição que as democracias liberais têm de si próprias existe uma nota comum que talvez mereça uma atenção particular: aquela que diz respeito ao facto de as sociedades ocidentais se auto-designarem como “sociedades protectoras das populações”, prerrogativa à luz da qual fundamentam a já amplamente mencionada tese do fim da História, precisamente porque mais nenhuma evolução significativa poderia ser alcançada após a perfeição das nossas democracias liberais. Ao que parece, estamos perante uma incoerência de fundo, sobretudo porque se analisarmos mais profundamente esta crença generalizada de que estamos perante “sociedades protectoras das populações”, rapidamente nos daremos conta de que tal crença resultou na falsa imagem que o próprio biopoder tentou transmitir às populações quando, sob uma real tentativa de gerir toda uma massa de corpos com vista à sua dominação, fez passar a ideia de que estaria a agir em nome da defesa e da protecção das populações. Neste sentido, as ilusões parecem suceder-se umas

¹³ Karl Popper, *Em Busca de um Mundo Melhor*, Lisboa, Ed. Fragmentos, 2006, p. 78.

às outras, e um paradigma genérico apoiado na invisibilidade e no próprio engano das populações, que disfarçou a dominação própria do biopoder de um falso cuidado pelo bem-estar dos indivíduos, não parece ser compatível com a verificação efectiva e real de um estado de perfeição que possa justificar a crença na tese do fim da História.

Ora uma vez que não podemos, por um lado, aceitar que estejamos perante o fim da História num cenário como o que acabámos de descrever mas, por outro lado, assumindo também que a radical novidade das formas de operar deste paradigma da invisibilidade impede que a História continue tal como a conhecemos, então talvez estejamos não em face de uma continuidade mas de um reinício da História, marcado muito provavelmente pela tomada de consciência das populações acerca do que realmente adveio sobre elas. Neste sentido, talvez o reinício da História esteja já a ser desencadeado a partir de um fenómeno de inversão da biopolítica que já está a acontecer nas sociedades contemporâneas e em que as populações começam a dar-se conta de que a biopolítica não consistiu afinal numa forma de protecção das populações, mas antes as deixou radicalmente desprotegidas. Alexandre Franco de Sá descreve, num texto intitulado “*Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations*”¹⁴ este fenómeno do retorno da História a partir do radical falhanço da biopolítica. Assim, se a biopolítica consistiu num exercício invisível do poder de dominação sobre as populações, dando-lhes a falsa impressão de que as estava a proteger e de que não havia qualquer tipo de dominação, a verdade é que se tornou demasiado evidente que o que de facto aconteceu foi que, com a queda do paradigma soberano e com a consequente ausência do poder do Estado, as populações ficaram, na verdade, completamente desprotegidas e que a biopolítica nunca constituiu, afinal, qualquer tipo de protecção para os indivíduos. Neste sentido, com a queda do paradigma soberano e com a retirada do poder do Estado, a biopolítica e o paradigma da invisibilidade vieram funcionar como um engodo para as populações que se julgaram falsamente protegidas quando, na verdade, estavam a ser completamente dominadas por meio dos mecanismos invisíveis do biopoder.

É justamente neste momento que faz sentido responder à primeira das questões que há pouco colocávamos: com a queda do paradigma soberano e a consequente ausência do Estado, e agora numa era em que a biopolítica demonstra não estar a proteger as

¹⁴ Cf. Alexandre Franco de Sá, “Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations” in *Telos* nº161, 2012, pp.16-27.

populações, que instâncias concretas estão a exercer o poder? A verdade é que a queda do poder do Estado e a noção de que as populações ficaram completamente desprotegidas pela biopolítica começa agora a dar corpo a um novo estado de coisas no nosso mundo globalizado. Assim, confrontado com a realidade de que os Estados, despojados do seu poder, já não conseguem ajudar as populações e muito menos protegê-las, o típico homem das nossas democracias liberais, o mesmo que se despojou da sua vida pública e do exercício da cidadania, sente-se agora completamente perdido e perante a necessidade incontornável de se agarrar a novos poderes. Ora é precisamente aqui que o vazio deixado pela retirada do poder do Estado, face a esta necessidade de protecção de um homem completamente infantilizado, vem ser ocupado por outros tipos de poder substancialmente indeterminados e muito perigosos. Em “*Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations*” Alexandre Franco de Sá refere que entre as entidades que nos nossos dias exercem o poder no lugar do Estado contam-se a própria economia, com a especulação financeira, as agências de rating e as corporações multinacionais, está também o poder dos *media*, da propaganda, a cultura dos *fast food* ou a ideologia da degradação ecológica, entre outros que se assumiram como os novos poderes do século XXI. Desta forma, o vazio deixado pelo poder do Estado com a queda do paradigma soberano constituiu um terreno livre e pronto a ser ocupado por toda uma teia de novos poderes preparada para entrar e dominar os homens do século XXI.

Assim, parecemos estar a assistir à emergência de uma nova era em que a própria biopolítica já demonstrou o seu falhanço na protecção das populações e, tal como refere Alexandre Franco de Sá, “A crescente falta de protecção da população inverteu lentamente a impressão da retirada do poder na biopolítica e está a tornar o poder como dominação novamente visível.”¹⁵ Neste sentido, paradoxalmente, as nossas democracias liberais em que se assumiu tão convictamente o combate contra as diferentes formas de dominação tornaram-se num terreno fértil para que todo um conjunto de poderes indeterminados cultivassem amplamente a própria dominação, precisamente porque se com a biopolítica se dava uma presença invisível do poder, é mediante a inversão desta presença da biopolítica que estamos, nas nossas sociedades ocidentais, a assistir a uma espécie de emergência da ausência visível do poder pelo falhanço da biopolítica na protecção das populações. Ora com este fenómeno, o que fica dotado de extrema visibilidade para todos acaba por ser a

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

própria dominação destes novos poderes que tomaram o lugar do Estado. Estamos assim perante um novo desenvolvimento no paradigma de exercício do poder nas sociedades contemporâneas, em que o biopoder parece estar a ceder o seu lugar àquele que Alexandre Franco de Sá designa como o “poder criptopolítico” pois, “(...) com a crescente falta de poder do próprio poder político, o poder não se torna simplesmente ausente; ao contrário, há sempre novos poderes estabelecidos, e novas relações de dominação instaladas no vazio deixado aberto pela deserção do poder político.”¹⁶ Nesta medida, podemos afirmar que toda a teia de poderes que discretamente penetra e controla os homens do século XXI, desde o poder financeiro e económico ao poder dos *media* e das diversas ideologias de consumo aos quais os indivíduos se têm vindo crescentemente a render, formam conjuntamente o poder criptopolítico, que aprisiona o homem contemporâneo numa teia de novos poderes que ocuparam o vazio deixado pela ausência do poder do Estado com a queda do paradigma soberano.

Desta forma, parecemos estar assim a assistir à era da emergência de um novo paradigma de poder que se manifesta como uma *criptopolítica das populações*, cuja faceta mais visível é a da própria dominação pois, segundo Alexandre Franco de Sá, “(...) se na biopolítica um poder invisível era exercido sobre indivíduos invisíveis dissolvidos numa população, a invisibilidade do poder político e estatal deu lugar a uma situação em que estes indivíduos invisíveis ficaram sucessivamente despojados do poder, desprotegidos e expostos a poderes ocultos que não são capazes de restringir nem de controlar. É precisamente esta crescente falta de sentido dos indivíduos ante estes poderes ocultos que torna a dominação extremamente visível.”¹⁷

Se tentarmos agora perspectivar o processo histórico de politização do corpo numa sucessão completa dos seus paradigmas desde a era moderna até aos nossos dias apercebemo-nos de que se o paradigma do poder soberano foi assumidamente uma forma de exercício plenamente visível do poder sobre uma massa de corpos também eles totalmente visíveis enquanto expostos ao poder de morte exercido pela pessoa soberana representativa, já no paradigma que lhe sucedeu, o do exercício do poder de disciplinar, começou a integrar-se a invisibilidade nos esquemas do poder, considerando que se tratou substancialmente da execução de um poder invisível sobre um corpo controlado pela vigilância. Seguiu-se ao poder de disciplinar o paradigma biopolítico onde a invisibilidade

¹⁶*Ibidem*, p. 26.

¹⁷*Ibidem*, p. 26.

se assumiu plenamente, tendo em conta que se tratou do exercício de um poder invisível sobre pessoas também elas invisíveis, porque escondidas no meio das populações. Foi no âmbito do paradigma biopolítico, intrinsecamente ligado à invisibilidade, que os indivíduos ilusoriamente pensaram que viviam, no interior das democracias liberais, no contexto de sociedades plenamente livres e envolvidas num combate contra a associação entre o poder e a dominação, onde o Estado já não detinha qualquer poder sobre as suas vidas. Mas, com esta libertação da tutela do Estado, os indivíduos na verdade perderam a sua protecção, ao mesmo tempo que o biopoder, falsamente apresentado como poder de protecção das populações os deixou, afinal, completamente desprotegidos. Foi ao darem-se radicalmente conta desta situação de completa desprotecção que os indivíduos das nossas sociedades ocidentais se começaram a render a um novo paradigma de poder, o da criptopolítica que, paradoxalmente, tratando-se do exercício de uma pluralidade de poderes amplamente indeterminados como o poder económico e financeiro, o poder dos *media* ou o poder propagandístico sobre populações radicalmente desprotegidas, enfraquecidas e vulneráveis, está nos nossos dias a deixar novamente o poder visível mas naquilo que ele apresenta de substancialmente perigoso, isto é, trata-se de uma nova visibilidade do poder enquanto ferramenta de dominação.

Assim, se na biopolítica os indivíduos viveram completamente ludibriados pela ilusão de que já não havia relações de poder nem de dominação, agora estamos perante um novo paradigma que, colocando os indivíduos sobre a própria dominação de uma pluralidade de poderes criptopolíticos, deixa plenamente visível esse mesmo lado dominador destes poderes que subjagam massas de pessoas invisíveis no meio das populações, não descurando que o próprio refúgio destes indivíduos na sua vida particular e a sua demissão das funções públicas e cívicas os tornou completamente ausentes de sentido e confrontados com a necessidade profunda de se renderem a estes poderes dominadores. O paradigma criptopolítico, tendo evoluído a partir de uma descendência da biopolítica, envolveu de tal ordem as nossas democracias liberais que assistimos actualmente à sua completa dominação através de uma teia invisível constituída por poderes como os *media*, os grandes interesses financeiros, ou os poderes do consumo e de tantas outras falsas ideologias que tentam quotidianamente preencher o vazio de sentido da vida dos indivíduos.

Ora é justamente neste âmbito que faz sentido tentar dar resposta à segunda questão que há pouco colocávamos a respeito do papel das próprias biotecnologias num exercício invisível do poder ou, se agora quisermos ser mais precisos, poderemos questionar qual o papel do poder biotecnológico nas sociedades dominadas pela invisibilidade do poder criptopolítico que, no entanto, torna já completamente visível as suas formas de dominação. A este respeito, o capítulo anterior terminou com a abertura da hipótese de o poder biotecnológico e a dominação invisível do poder se unirem sob este mesmo paradigma da invisibilidade para conseguir uma dominação integral da Humanidade. Neste sentido, e depois da análise que acabámos de levar a cabo, começa a assumir-se como viável que a relação da biotecnologia com a criptopolítica consista afinal na opção por um entre dois caminhos possíveis: ou a biotecnologia se assumirá como mais um poder criptopolítico entre aqueles que já existem, ou na possibilidade de assistirmos a um retorno do poder do Estado nas nossas sociedades ocidentais, a biotecnologia poder vir a ser usada pelos Estados como um instrumento auxiliar de domínio no âmbito de novas formas de politização do corpo. Tanto um caminho como outro parecem ser minados pelo perigo, mas a probabilidade da sua materialização parece ser, tanto de um lado como do outro, muito considerável.

Assim, por um lado, a assunção da biotecnologia como mais um poder criptopolítico parece muito provável, porque poderá constituir uma promessa de esperança para as populações desprotegidas e desesperadas depois do falhanço do biopoder: a biotecnologia vem ser a promessa de todo um terreno fértil onde proliferarão tecnologias de protecção da vida, mediante o seu prolongamento e o combate ao envelhecimento, vem também prometer a hipótese da existência de formas de reprodução não natural, a cura de um vasto número de doenças, tanto através do recurso a novos dispositivos biotecnológicos como através da produção de novas terapias e medicamentos, ou até mesmo da produção de órgãos para transplantes em laboratório. Há assim toda uma série de vantagens muito atractivas que parecem poder advir da transformação da biotecnologia em mais um dos deuses do mundo contemporâneo, em mais uma forma de criptopoder para as populações que precisam desesperadamente de se sentir protegidas e onde a promessa da instauração de todo um conjunto de tecnologias de protecção e aumento da vida poderão funcionar como um convite ao encantamento e ao estímulo de uma sensação de integração no mundo que o biopoder não foi capaz de trazer.

Mas o segundo caminho possível, em que mediante a possibilidade de um regresso do poder do Estado, a biotecnologia poderá assumir-se como um instrumento estatal de politização do corpo também não será de excluir. Assim se as populações desprotegidas das nossas sociedades colocarem de novo o poder nas mãos do Estado, esperando que este lhes possa trazer a protecção que o biopoder foi incapaz de lhes proporcionar, agora poderão ser os próprios Estados a tentar tirar vantagens dos dispositivos biotecnológicos como forma de recuperar o controlo perdido das populações, dando continuidade a um tipo de projecto estatal de gestão da vida e do corpo que existiu antes da queda do paradigma soberano, mas agora com o imprescindível auxílio de poderosos instrumentos biotecnológicos que poderão potenciar o poder do Estado após a era do seu eclipse.

Como podemos constatar, temos pelo menos dois caminhos possíveis para a união das biotecnologias com o poder. Tanto um como o outro estão repletos de riscos e de perigos que nos alertam para a eminência de as democracias liberais do ocidente poderem embarcar num caminho sem retorno de autodestruição por meio da união entre o poder e as biotecnologias a partir de um paradigma comum, o da própria invisibilidade. Assim, seja de tipo criptopolítico ou aliado ao poder do Estado, o triunfo invisível das biotecnologias politicamente rentabilizado no controlo das populações é sempre um caminho minado de perigos e de incertezas quanto ao futuro da Humanidade. É por isso que quer a opção se tome num sentido ou noutro, o que nos parece estar desde já em jogo é a exigência de uma reinterpretação profunda do mundo actual, do futuro das democracias liberais e do seu auto-retrato de superioridade, do homem contemporâneo e da sua forma de estar no mundo e, acima de tudo, da própria racionalidade política. Nesta tarefa de reconfiguração das nossas democracias liberais, há que ter em conta toda uma multiplicidade de riscos trazidos pelo poder e pela biotecnologia numa era de vazia de sentido e em que a Humanidade parece precisar de uma grande narrativa ou doutrina integradora capaz de lhe restituir o sentimento de protecção perdido com a sucessão de paradigmas políticos fracassados.

CAPÍTULO V

CORPO E PODER NO SÉCULO XXI: ENTRE O DOMÍNIO DOS CRIPTOPODERES E A IMPOSSIBILIDADE DA REGULAÇÃO BIOTECNOLÓGICA

“Enquanto os eugenistas autoritários de outrora pretendiam produzir cidadãos a partir de um molde único e centralizado, o sinal distintivo da nova eugenia liberal é a neutralidade do Estado. O acesso a uma informação completa sobre o alcance das terapias genéticas permitirá que os futuros pais analisem os seus próprios valores ao seleccionarem aperfeiçoamentos para os seus planeados filhos. Os eugenistas autoritários queriam acabar com as liberdades normais de procriação. Os liberais, pelo contrário, propõem-se alargá-las radicalmente.”¹

Nicholas Agar

No sentido de acompanhar a odisséia temporal que o corpo percorreu ao longo da História na sua relação com as formas de poder, o capítulo anterior conduziu-nos a um retrato preocupante da relação entre a vida e a política no mundo contemporâneo. Assim, a seguir-se à era da queda do paradigma soberano, esteve toda uma tentativa das nossas democracias liberais do ocidente de alcançar uma forma de poder livre de toda a dominação e que conferisse aos homens do século XXI ilimitadas potencialidades de autodeterminação na escolha do seu próprio modo de vida. Foi sob este mesmo intuito que o Estado, associado ao exercício da dominação, perdeu todo o seu poder no contexto das democracias liberais e, a partir desta destituição do poder estatal, os indivíduos acharam que tinham liberdade plena de escolha das suas opções, centrando-se na vida privada e demitindo-se de todos os projectos cívicos e da vida política de uma forma geral. Mas, acreditando ser dono da sua própria vida e do seu futuro, o homem do século XXI tornou-se vítima de um perverso revés: na ausência de um poder estatal que pudesse controlar a

¹ Nicholas Agar, “Liberal Eugenics”, in *Bioethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 172.

sua vida, ele ficou sujeito a um conjunto de poderes invisíveis mas altamente dominadores que tomaram o lugar vazio deixado pela destituição do poder estatal. Entre esses poderes contam-se instâncias como o poder financeiro, o poder dos *media*, a propaganda, o consumismo, entre tantos outros que, ironicamente, subjagam completamente o homem contemporâneo, tão empenhado no próprio combate à associação entre o poder e a dominação característica do antigo paradigma soberano. Depois da ocorrência de todo este processo estamos, afinal, perante um protótipo de homem completamente dominado e escravizado pelos criptopoderes que ocuparam o lugar do poder estatal de uma forma paradoxalmente invisível mas mais poderosa e dominadora, em que os mecanismos de controlo já não são voltados para os cidadãos, porque estamos perante homens que se demitiram da sua cidadania, mas antes para a própria vida e corpo biológico do homem actual. Este é também um homem completamente perdido, ferido pela ausência de sentido e, acima de tudo, desprotegido, tendo em conta que o biopoder, que se tinha apresentado como defensor e protector dos indivíduos, veio afinal assumir-se como mais uma perigosa forma de dominar, controlar e exterminar os corpos sob um falso pretexto de protecção.

No entanto, este mesmo homem vulnerável e sem horizontes que encontramos nas nossas democracias liberais demonstra estar profundamente empenhado em fazer passar um falso retrato do mundo ocidental enquanto um aglomerado de sociedades livres e superiores, quando na verdade o projecto histórico de politização do corpo assumiu uma forma perversa de controlo da vida de todos os homens. É face à procura de uma última réstia de sentido, que este homem continua ironicamente a implorar pela protecção da sua vida pelo poder, o que nos coloca perante duas possibilidades no futuro da relação entre o poder e a gestão do corpo e da vida biológica. Assim, estando nós marcados pela era da evolução biotecnológica, abriram-se no final do capítulo anterior duas hipóteses no futuro do controlo político do corpo, justamente através das biotecnologias. A primeira alertava-nos para a possibilidade de o desprotegido homem das nossas democracias liberais se render à biotecnologia como mais um poder criptopolítico entre tantos outros que já dominam as suas vidas e entre os quais se contam o poder económico, os *media*, a propaganda, etc. Neste âmbito, a biotecnologia seria sinónimo de uma promessa irrecusável para o homem do século XXI pois, através de tecnologias de prolongamento, cura e protecção da vida, ela funcionaria como factor portador de uma última esperança para as populações vulneráveis e ansiosas por algo que confira sentido às suas vidas. A

segunda hipótese de relação entre a biotecnologia e o controlo político do corpo abria uma possibilidade, reconhecidamente mais remota, de o vazio de sentido da vida do homem das sociedades ocidentais do século XXI poder conduzir a uma exigência de retorno do poder do Estado, no sentido de recuperar a protecção que este exercia sobre a vida e o corpo dos cidadãos. Neste caso, a biotecnologia assumir-se-ia como mais um instrumento de gestão dos corpos para que o Estado pudesse reaver o poder perdido aquando da queda do paradigma soberano. O poder biotecnológico aliar-se-ia assim ao poder estatal assumindo-se como mecanismo de controlo privilegiado a usar pelo Estado após a era do seu eclipse. Desta forma, tanto o cenário hipotético de a biotecnologia funcionar como instrumento de controlo estatal da vida e do corpo dos cidadãos, como a possibilidade de se tornar em mais um poder criptopolítico que domina e escraviza, entre tantos outros, o homem do século XXI, confrontam-nos com a necessidade de reinterpretação profunda do futuro das democracias liberais, do homem contemporâneo, da sua forma de vida, e da própria racionalidade política e científica vigentes.

Contudo, antes de encetar qualquer tentativa de reinterpretar o mundo contemporâneo e as suas formas de racionalidade, há que definir claramente qual das duas opções anteriores de relação entre a biotecnologia e o poder no controlo dos corpos dos indivíduos efectivamente se está a constituir como o caminho actualmente percorrido no processo histórico de politização do corpo. Neste sentido, vamos considerar na nossa análise as perspectivas de dois autores que nos parecem ilustrar de forma particularmente clara cada uma das hipóteses em questão: a representar uma leitura do controlo estatal da esfera da biotecnologia teremos a perspectiva de Francis Fukuyama, e a representar a via relativa à consideração da biotecnologia como um poder tendencialmente criptopolítico teremos a perspectiva de Jürgen Habermas.

Tendo em conta o culminar do percurso do capítulo anterior na constatação de que as nossas democracias liberais vivem dominadas pelos criptopoderes, prosseguiremos, em primeiro lugar, com a abordagem da perspectiva de Jürgen Habermas. Num texto intitulado *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, datado de 2001, Habermas leva a cabo toda uma discussão acerca daquele que lhe parece ser o caminho mais provável do poder biotecnológico rumo à materialização de uma eugenia liberal. Neste âmbito, na perspectiva de Habermas, nos dias que correm a eugenia e o poder biotecnológico estão a distanciar-se cada vez mais do controlo estatal e a transitar para a

esfera de opção e de controlo das populações que encaram os produtos biotecnológicos como um mercado que lhes promete cura para as mais diversas doenças, a possibilidade de implantação de dispositivos tecnológicos e de órgãos artificiais no seu corpo e, sobretudo, uma escolha das características físicas e até psicológicas dos filhos fabricados por encomenda. Estamos assim, segundo Habermas, perante a emergência de uma eugenia de mercado, que já não está posta ao serviço dos interesses do Estado, mas antes dos próprios cidadãos que recorrerão a ela para realizar desígnios como o prolongamento da vida ou a “fabricação” de filhos por encomenda. Ora, a partir desta perspectiva, será fácil de concluir que a grande novidade desta eugenia liberal é que ela transfere a decisão sobre o uso da biotecnologia do Estado para os cidadãos, tornando legítima a transacção de produtos biotecnológicos numa espécie de “supermercado genético”, onde cada um procura os produtos que pretende adquirir de acordo com as suas vontades e necessidades. Neste âmbito, o caminho percorrido pela biotecnologia entre uma versão anterior, que a punha ao serviço dos Estados para controlar as populações, e uma nova versão, em que o poder biotecnológico deixa de estar sob a alçada do Estado e é colocado nas mãos dos próprios cidadãos, traduz o movimento político das nossas democracias liberais que, tendo-se libertado do poder estatal com a queda do paradigma soberano, deslocaram o poder num sentido imanente ao próprio corpo social. Desta forma, a biotecnologia faria parte de todo este novo paradigma de penetração dos criptopoderes nas sociedades, assumindo-se como mais um poder criptopolítico ao qual os indivíduos que habitam nas democracias liberais do século XXI rendem a sua obediência. Assim, sob uma aparente desvinculação do Estado, o poder criptopolítico biotecnológico penetra os corpos sociais a partir do lugar vazio deixado precisamente pela destituição do poder estatal no contexto das nossas democracias liberais, onde os cidadãos olham para os dispositivos biotecnológicos como um “admirável mundo novo”.

Neste sentido, parecemos estar numa era que protagoniza, nas nossas sociedades do ocidente, o fim dos projectos de eugenia estatal à maneira, por exemplo, daquele que foi levado a cabo no regime nazi, e a entrada no tempo da eugenia liberal, que nem por isso vem ser significado do fim dos problemas ligados à gestão eugénica dos corpos das populações: na verdade, pôs-se apenas fim à pressão estatal, mas estamos agora perante o início de pressões sociais em que cada um é levado a escolher os produtos biotecnológicos não em função da sua própria liberdade mas em função de modas e tendências sociais.

Estamos assim perante sociedades onde deixou de dominar a determinação estatal na gestão dos corpos dos cidadãos e passou a dominar uma heterodeterminação, ao abrigo da qual ninguém escolhe livremente mas em função do que os outros convencionam como sendo melhor, inclusive na selecção das características dos filhos fabricados por encomenda. Esta heterodeterminação da escolha no mercado da eugenia liberal acaba por constituir um dado curioso, tendo em conta que, com a queda do paradigma soberano, as populações julgaram-se mais autónomas nas suas escolhas mas, afinal, acabaram por ser dominadas pela esfera dos criptopoderes onde a biotecnologia se parece ter assumido como apenas mais um. Logicamente que, sendo a eugenia liberal o produto de uma sociedade pretensamente despolitizada e livre, ela só deposita a escolha nas mãos dos indivíduos porque o tipo de Estado presente nas democracias liberais, como de resto já observámos, é um Estado Constitucional, que se limita a funcionar como o garante da convivência social pacífica e dos direitos, bem como um mero gestor da participação pública dos cidadãos nas diversas questões. É perante um Estado sem verdadeiro poder no controlo das vidas dos indivíduos que a hipótese de recorrer ao mercado genético levada a cabo no âmbito da eugenia liberal é vista pelos indivíduos como uma forma de exercício da sua liberdade numa sociedade livre da tutela estatal.

Se esta interpretação da eugenia liberal a partir do horizonte do poder criptopolítico nos parecer arriscada no contexto do pensamento de Habermas, basta qualquer leitura superficial do posfácio d'*O Futuro da Natureza Humana* para nos apercebermos que o próprio autor é consciente de que a instalação crescente de uma eugenia de tipo liberal só está a ser possível graças à debilidade do poder do Estado nas nossas sociedades ocidentais. Aliás, esta perda de poder do Estado, simultânea a um paralelo ganho de liberdade de escolha pelos indivíduos, é explicitamente referida por Habermas quando ele refere que “Do ponto de vista da constituição de uma comunidade democrática, já não se verifica um privilégio da relação vertical do cidadão com o Estado face à rede horizontal das relações dos cidadãos entre si.”² A descrição que Habermas faz desta supremacia das relações horizontais dos cidadãos entre si face à perda de importância da relação vertical do Estado com o cidadão é justamente a descrição de uma sociedade despolitizada após a queda do poder estatal com o fim do paradigma soberano. É precisamente a partir do fim da primazia da relação entre o indivíduo e o Estado, com a queda da soberania e a

² Jürgen Habermas, *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Coimbra, Almedina, 2006, p. 121.

consequente liberalização das escolhas dos indivíduos, no contexto de uma sociedade despolitizada, que se concebe o recurso à eugenia liberal como um exercício do poder de auto-determinação pelas populações. Neste âmbito, Habermas refere explicitamente que: “Deste ponto de vista liberal, já é praticamente dado assente que as decisões relativas à constituição genética das crianças não devem ser submetidas a qualquer regulação do Estado, mas antes deixadas ao critério dos pais. Parece, por conseguinte, natural encarar a nova esfera de decisão recentemente aberta pela engenharia genética como um alargamento material da liberdade reprodutiva e dos direitos fundamentais do indivíduo, que este pode fazer valer perante o Estado.”³ Ao que podemos ver, esta vontade de as populações recorrerem à biotecnologia e aos seus produtos de uma forma livre e sem a intervenção do Estado tem como pano de fundo toda uma tentativa de deslocar o poder do sentido transcendente que ele tinha no âmbito da soberania para um sentido imanente ao próprio corpo social, em que cada indivíduo pretende exercer a sua liberdade de escolha fora da tutela estatal. Contudo, como sabemos, esta será uma forma de liberdade meramente aparente, tendo em conta que a libertação do poder estatal está já a ser sinónimo da entrega aos criptopoderes, entre os quais a biotecnologia é aquele que mais directamente incide sobre o corpo.

Mas, poderemos ter uma percepção ainda mais clara de que Habermas é consciente de que foi da queda do paradigma soberano e consequente tentativa de os indivíduos fazerem as suas escolhas fora do jugo estatal que resultou toda a problemática da eugenia liberal se atendermos a uma passagem do posfácio *d'O Futuro da Natureza Humana* que é particularmente elucidativa da percepção habermasiana de todo o contexto político-social que esteve por detrás desta tomada do controlo das biotecnologias directamente pelas populações. Logo no início deste texto do posfácio, redigido na transição de 2001 para 2002 por Habermas, ele apresenta a razão pela qual o está a escrever: tendo-lhe sido dada a oportunidade de participar num debate acerca das teses que tinha defendido nesta obra com a presença de Ronald Dworkin e Thomas Nagel, apercebeu-se de que aqueles que designa como “pragmáticos colegas americanos” questionaram a sua visão dos perigos da eugenia liberal a partir da defesa de uma tese contraposta que, em última análise, advoga que a decisão do recurso à biotecnologia deve efectivamente pertencer aos cidadãos e não aos Estados e que as únicas questões relevantes acerca da eugenia liberal se prendem com as

³*Ibidem*, pp. 120-121.

desigualdades no âmbito do acesso a estes dispositivos biotecnológicos que eles já dão como uma realidade adquirida nas nossas sociedades. Neste sentido, Habermas refere, acerca desta mesma posição dos seus colegas americanos, que “Esta perspectiva mais simplificada dos problemas é determinada por uma inquebrantável fé na ciência e na tecnologia mas, muito particularmente, pela óptica de uma tradição liberal inspirada em Locke. Esta tradição põe em primeiro plano a protecção da liberdade de escolha da pessoa jurídica individual contra o intervencionismo do Estado e, na análise dos novos desafios, começa por centrar a sua atenção nas ameaças à liberdade que se colocam na dimensão vertical das relações entre os membros privados da sociedade e o poder estatal. Ora, face ao perigo prevalente de um uso juridicamente abusivo do poder político, o receio de um abuso do poder social que as pessoas particulares possam exercer umas sobre as outras na dimensão horizontal das suas relações mútuas passa automaticamente para segundo plano.”⁴ Assim, Habermas parece ter uma visão muito clara de que esta problemática da eugenia liberal resultou de um movimento de despolitização das sociedades ocidentais que se pretenderam libertar do poder do Estado e assumir directamente a possibilidade de autodeterminação das suas vidas sem se lembrarem que, se antes houve um abuso do poder estatal, poderemos agora estar a entrar numa era de abuso do próprio poder exercido pelas populações. Ora é precisamente ao abrigo de um paradigma de sociedade que se pretendia constituída por indivíduos livres e capazes de tomarem todas as suas escolhas e decisões sem a interferência do Estado que estamos ironicamente a assistir, não ao exercício de uma verdadeira liberdade por parte dos indivíduos, mas antes à sua escravização pelos criptopoderes. Assim, se os poderes criptopolíticos não são, obviamente, o enfoque da abordagem de Habermas, toda a leitura que ele nos fornece do poder biotecnológico permite-nos, neste momento, perspectivá-lo como mais um criptopoder que ocupou o vazio deixado pelo Estado na queda do paradigma soberano.

Desta forma, Habermas lê nas raízes da eugenia liberal toda uma ascendência na tradição liberal de Locke que parece ter justificado junto da população americana a crença fundamental de que o exercício da liberdade individual está acima do poder do Estado, e assim fundamentou a partir daí toda uma defesa da escolha livre pelos cidadãos na esfera dos produtos biotecnológicos e genéticos, sem que houvesse qualquer intervenção estatal. Ora na tentativa de responder simultaneamente aos seus colegas americanos e de propor

⁴*Ibidem*, p. 120.

uma via de resolução para os problemas trazidos pelo liberalismo do mercado genético, Habermas serve-se de todo este enquadramento da eugenia nos trâmites do liberalismo de Locke para defender, ainda no texto do posfácio d'*O Futuro da Natureza Humana*, que acima de qualquer direito subjectivo das populações estará a ordem jurídica que, sendo objectiva, deverá obrigar o próprio Estado a exercer novamente um poder de protecção das populações face aos perigos trazidos pelo descontrolo da eugenia liberal. Estes perigos serão tão mais significativos quanto mais nos dermos conta de que a eugenia liberal, levada ao extremo, poderá conduzir-nos a profundas mudanças na autocompreensão da nossa espécie, com consequências irreparáveis. É o próprio Habermas quem refere explicitamente que: “(...) a perspectiva já será outra se entendermos os direitos subjectivos públicos como reflexo de uma ordem jurídica objectiva que poderá conduzir os órgãos estatais a observar os seus deveres de protecção, como acontece no caso da vida pré-natal, incapaz de defender, ela própria os seus direitos.”⁵ Assim, parece haver da parte de Habermas todo um convite no sentido de que a ordem jurídica obrigue o Estado a proteger as populações dos perigos do avanço descontrolado da biotecnologia, a partir de uma defesa da objectividade e superioridade desta mesma ordem jurídica sobre as próprias liberdades dos cidadãos, tendo em conta que as mesmas parecem derivar e fundar-se nela. No entanto, esta proposta de Habermas parece-nos ser sempre enformada de uma clara noção de que a tomada do poder pelas populações pode já estar num estado de irreversibilidade tal que será muito difícil fazer voltar o controlo da biotecnologia somente para a esfera estatal, o que de resto se espelhará na análise que mais à frente faremos da proposta habermasiana da regulação biotecnológica.

Ora tal como foi referido na abordagem introdutória deste capítulo, se Jürgen Habermas vem representar uma visão da eugenia e da biotecnologia a partir da noção de que vivemos em sociedades despolitizadas e dominadas por poderes que ocuparam o vazio deixado pelo Estado, já a perspectiva de Francis Fukuyama parece-nos ser representativa de uma posição contraposta, em que os riscos trazidos pelas biotecnologias são analisados à luz de uma perspectiva mais directamente vinculada à questão do controlo estatal. Assim, se Habermas se apercebe de que a eugenia liberal é o resultado de uma sociedade em que o Estado perdeu o seu poder e as populações, ao tentarem exercer as suas liberdades fora do jugo estatal, estão neste momento a entregar-se ao descontrolo na esfera do mercado

⁵*Ibidem*, p. 121.

genético, já Fukuyama teoriza acerca da questão da biotecnologia ainda a partir de uma perspectiva muito dependente de um fundamento estatal existente no âmbito do controlo do poder biotecnológico.

No intuito de traçar um retrato da actualidade na área da gestão estatal da esfera biotecnológica, Francis Fukuyama refere a existência de três conjuntos de países ao nível mundial que representam três perspectivas diferentes acerca do controlo do Estado sobre as biotecnologias. Assim, temos, em primeiro lugar, um conjunto de países muito restritivos, em que os Estados exercem, na perspectiva de Fukuyama, uma forte oposição ao avanço ilimitado da biotecnologia. O país mais representativo desta tendência é precisamente a Alemanha e a razão justificativa para esta postura não é difícil de adivinhar, tendo em conta o número de mortes devidas a experiências científicas realizadas no âmbito do regime nazi. O extremo oposto a este controlo proibitivo da biotecnologia representado pelos alemães está, segundo Fukuyama, em alguns países asiáticos que, sendo maioritariamente marcados pela perspectiva das religiões animistas, não separam tão radicalmente o Homem da Natureza, como acontece no mundo ocidental, e que por isso encaram com outro à vontade a continuidade entre o Homem e a Natureza e não se preocupam com questões éticas decorrentes do uso da biotecnologia. Para Fukuyama foi precisamente à luz deste fundo religioso e cultural que, em 1995, a China autorizou práticas eugénicas como o aborto e a recolha de órgãos para transplantes de prisioneiros condenados à morte, consagrando estes procedimentos na conhecida legislação eugénica que data dessa altura. Obviamente que, num cenário deste tipo, é dada inteira liberdade aos avanços nas experiências biotecnológicas por parte do Estado. Finalmente, a mediar estes dois extremos representados pelas posturas da Alemanha e da China no âmbito do controlo estatal das biotecnologias temos, na perspectiva de Fukuyama, um terceiro conjunto de países representados substancialmente pelos países anglófonos. Estes são cenários marcados por alguma diversidade de posições quanto ao controlo biotecnológico tendo em conta que, segundo Fukuyama, se bem que a maioria dos americanos, por exemplo, são adeptos ferozes das tecnologias, sobretudo devido à revolução informática das últimas duas décadas, há, por outro lado, grupos religiosos e outros de carácter conservador que têm actuado como travões ao avanço tecnológico desenfreado. Por outro lado, para Fukuyama, há que não perder de vista que apesar de os Estados Unidos e a Inglaterra serem grandes entusiastas das biotecnologias, eles já não são a favor da regulação estatal das mesmas.

Assim, os países anglófonos parecem ser marcados por um cenário intermédio entre o representado pela China e o representado pela Alemanha, considerando que estamos perante sociedades onde o comum dos indivíduos pretende um acesso aos dispositivos biotecnológicos, mas sem que haja propriamente um controlo estatal a restringir esse mesmo acesso. Talvez aqui, mesmo que Fukuyama não tenha sido consciente disso na sua análise, esteja o retrato de um tipo de sociedades desvinculadas do poder estatal e que esta ânsia dos indivíduos terem para si próprios o controlo no acesso às biotecnologias seja tradutora dessa vontade de continuarem a viver em regimes onde se julgam autodeterminados e livres do jugo estatal. Mas, como já referimos, este não é o rumo de análise tomado por Fukuyama que, contrariamente a Habermas, aborda o controlo estatal das biotecnologias a partir de um ponto de vista distanciando desta óptica das sociedades despolitizadas.

Ora não será difícil de adivinhar, a partir de toda esta descrição de Fukuyama acerca dos três blocos de países existentes ao nível mundial no âmbito do controlo estatal das biotecnologias, que o cenário de maior perigo neste momento parece vir dos países asiáticos, tendo em conta a união que neste cenário geopolítico se dá de toda uma série de factores preocupantes no âmbito da proliferação das biotecnologias: em primeiro lugar, por não separarem radicalmente o homem da Natureza, estes países não revelam grandes preocupações éticas quanto aos avanços da biotecnologia sobre o “material humano”; depois, salienta-se que estamos a falar de países, como é o caso da China, detentores de regimes políticos autoritários; para além disso, as suas massas populacionais não são suficientemente esclarecidas para que possam levantar obstáculos morais à biotecnologia; finalmente, um dos factores mais preocupantes é que estamos perante sociedades detentoras de infra-estruturas e do capital necessários para se tornarem competitivos no mercado biotecnológico. As consequências geopolíticas a retirar da conjunção destes factores nos países asiáticos são apontadas pelo próprio Fukuyama quando refere explicitamente que “Se existe alguma região do mundo que poderá optar por ficar de fora de qualquer consenso sobre o controlo da tecnologia, é a Ásia. Com excepção do Japão e da Coreia, a maioria dos países asiáticos ou não são democracias, ou não têm uma camada populacional forte e esclarecida que possa levantar obstáculos de ordem moral à biotecnologia. Há muitos países asiáticos que dispõem das infra-estruturas necessárias para serem competitivos no campo da biomedicina, assim como dos incentivos económicos para

conquistarem uma fatia de mercado, a expensas da Europa e da América. É bem possível que, no futuro, a biotecnologia se venha a tornar numa linha de fractura da política mundial.”⁶

No âmbito da continuidade da análise do cenário estatal e jurídico-político do controlo das biotecnologias ao nível mundial, Francis Fukuyama destaca ainda que houve, em Novembro de 2001, dezasseis países a promulgar legislação acerca das pesquisas com embriões humanos em que o tipo de leis aprovadas por cada um deles mostra a tendência de filiação de cada um no âmbito dos três blocos de países ao nível mundial: destaca-se, assim, a proibição legal da criação de embriões para investigação em países como a Alemanha, a Áustria, a França, a Suíça, a Noruega e o Peru; já países como a Hungria, Polónia, Costa Rica e Equador impuseram restrições implícitas, atribuindo aos embriões o direito à vida; finalmente, temos a Finlândia, Suécia e Espanha que nas leis que aprovaram autorizam a pesquisa com embriões excedentários das clínicas de fertilização *in vitro*. Mas um caso curioso neste âmbito do controlo estatal da biotecnologia é o que nos é retratado por Fukuyama e que ocorreu em 1990, no Reino Unido, com a promulgação do “*Fertilization and Embryology Act*” que, segundo Fukuyama, é um dos melhores enquadramentos legais sobre pesquisas com embriões e clonagem. No entanto, o que ocorreu a partir da promulgação deste documento foi algo de insólito: prevendo ele, na sua redacção original, a permissão da clonagem para investigação, em 2001 um tribunal britânico veio entender que este diploma também permitia a clonagem reprodutiva de embriões criados por clonagem. Obviamente que o governo britânico tentou logo de seguida colmatar esta situação, mas a falta de consensos nesta área ainda não permitiu, depois deste incidente, a criação de mecanismos uniformes de regulação plenamente eficazes das pesquisas com embriões no espaço europeu.

Depois, e ainda no âmbito deste retrato panorâmico do controlo estatal e internacional da esfera biotecnológica, Fukuyama exprime alguma preocupação adicional pelo facto de, se bem que a tendência é para que, ao nível mundial, se proíba a clonagem para fins reprodutivos, tendo em conta que em Junho de 2001 já estava proibida em vinte e quatro países e que vinte e nove membros do *Conselho da Europa* já tinham aprovado um protocolo nesta área da proibição da clonagem para fins reprodutivos, a verdade é que os poucos países onde a clonagem continua a ser totalmente livre constituem regimes

⁶ Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 291.

políticos autoritários, como é o caso da Coreia do Norte. Com esta pista de análise, Fukuyama parece querer reforçar a possibilidade de uma perigosa união entre a biotecnologia e os regimes políticos autoritários, o que aproximaria a eugenia da sua versão tradicional, enquanto instrumento de gestão dos corpos populacionais pelos Estados. Mas este seria, como é óbvio, um cenário restrito aos regimes autoritários não ocidentais, tendo em conta que a tendência se limita a contextos geopolíticos muito específicos e não às democracias liberais do ocidente.

Após esta primeira aproximação às perspectivas de Habermas e de Fukuyama, em que a primeira se revelou consciente do cenário de perda do poder estatal nas nossas sociedades, e a partir da qual ousámos identificar a biotecnologia como um criptopoder, e a segunda se vinculou a uma análise que ainda pressupõe uma estreita vinculação do Estado ao controlo da área biotecnológica, talvez possamos aprofundar mais a nossa análise se agora nos centrarmos na proposta de regulação das biotecnologias que cada um destes autores nos apresenta. Começemos agora pela abordagem da proposta de Fukuyama. Neste sentido, para este autor existem substancialmente duas formas de controlar as biotecnologias: uma primeira forma que consistiria na auto-regulação, coordenada pela própria indústria biotecnológica ou pela comunidade científica, e uma segunda forma que seria baseada na regulação institucional, através de um organismo governamental específico. Será muito fácil de prever que Fukuyama se dá conta de que a primeira das alternativas, aquela que diz respeito à possibilidade de uma auto-regulação controlada pela indústria biotecnológica ou pela comunidade científica, seria uma hipótese com reduzidas probabilidades de funcionar correctamente, tendo em conta que tanto a comunidade científica como sobretudo a indústria desta área das biotecnologias estão minadas de interesses que inviabilizariam qualquer regulação séria. É o próprio Fukuyama quem refere explicitamente que: “Os cientistas são muitas vezes presas da sua própria ambição e não é raro terem interesses pecuniários num determinado medicamento ou numa tecnologia.”⁷ Neste sentido, Fukuyama considera que a auto-regulação apenas funcionará num número muito restrito de casos em que apenas sejam envolvidos assuntos de ordem técnica e não matérias que envolvam custos sociais: “Os esquemas de auto-regulação tendem a funcionar melhor quando uma indústria não provoca custos sociais (as exterioridades negativas, para usar a terminologia dos economistas), quando o que está em jogo é sobretudo técnico e não

⁷*Ibidem*, p. 279.

político e quando a própria indústria tem interesse na vigilância interna. O sistema funciona bem na definição de padrões internacionais, no controlo do tráfego aéreo, nos testes efectuados aos produtos, nos pagamentos bancários e tempos houve em que também foi eficaz na garantia da qualidade alimentar e no controlo das experiências médicas.”⁸ Assim, a eficácia da auto-regulação, para Fukuyama, parece ser completamente inviável no controlo de assuntos no âmbito de experiências biotecnológicas direccionadas para o ser humano como, por exemplo, a recombinação do ADN, porque isso transportaria questões éticas dilacerantes, sobretudo tendo em conta todo um cenário em que: “(...) existem agora demasiados interesses comerciais e demasiado dinheiro em jogo para que a auto-regulação possa ser eficaz no futuro. Muitas empresas não se sentirão motivadas para respeitar as débeis fronteiras éticas que têm de ser definidas, o que significa que caberá aos governos intervir para fazer cumprir as regras.”⁹ Logicamente que fica expressa nas palavras de Fukuyama a inteira opção por uma regulação político-institucional e não pela auto-regulação da esfera biotecnológica.

No entanto, o facto de Fukuyama assumir directamente que a regulação deverá ser institucional, isso não significa que automaticamente esteja tudo definido em matéria de regulação, tendo em conta a existência de toda uma diversidade de problemas também inerentes à própria regulação institucional. Em primeiro lugar, ele destaca que os mecanismos de controlo biotecnológico usados no âmbito de investigações que envolvam material humano estão muito menos avançados do que os que actualmente controlam a biotecnologia agrícola, porque a modificação de seres humanos ainda não está tão avançada como a que já se faz nos produtos agrícolas. É por isso que, na perspectiva deste autor, o essencial da regulação biotecnológica na área da investigação sobre intervenções nos seres humanos ainda está por definir. Ainda assim ele destaca que esta área da regulação tem desafios muito grandes a superar, tendo em conta que os problemas éticos envolvidos são de grande magnitude e envolvem vidas humanas. Mas a importância do que está em jogo é precisamente o motivo mais forte para que a regulação das descobertas que envolvam seres humanos avance antes que seja tarde demais, à semelhança do que aconteceu outrora com a regulação dos fármacos em que houve centenas de vidas perdidas com o uso de fármacos não controlados, como no caso de 1937 em que, nos Estados Unidos, morreram 107 pessoas devido a um elixir comercializado sem controlo e que tinha

⁸*Ibidem*, p. 277.

⁹*Ibidem*, pp. 277-278.

na sua composição uma substância tóxica. Neste sentido, será necessário que os dispositivos biotecnológicos que envolvam vidas humanas sejam controlados antes que se provoquem resultados como os que aconteceram devido à falta de regulação de medicamentos há uns anos atrás. Por outro lado, há que ter em conta que o cenário inverso também não é o mais desejável, considerando que uma regulação demasiado apertada poderá estagnar investigações importantes e interferir com os custos da investigação, pois, nas palavras do próprio Fukuyama: “Os sistemas reguladores trazem consigo muita ineficácia e muitas patologias que são bem conhecidas. (...) Uma regulação mal pensada pode elevar imenso os custos, abafar a inovação e levar a indesejáveis desvios de recursos para fugir a regras onerosas.”¹⁰

Portanto, tendo em conta que a auto-regulação não é manifestamente ajustada na gestão de investigações biotecnológicas direccionadas para o ser humano, e que a via mais adequada deverá ser a de uma regulação político-institucional, mas que não recaia no extremo oposto de um controlo que estagne as investigações e eleve os custos, o meio termo indispensável para uma regulação eficaz dependerá, simultaneamente, na perspectiva de Fukuyama, do recurso a instituições que saibam não só regular como também dinamizar os processos de regulação, e em que nas questões mais exigentes possa haver uma intervenção formal do Estado.¹¹ No entanto, há algumas questões que neste âmbito da interferência estatal no progresso biotecnológico merecem uma cuidadosa distinção na abordagem levada a cabo por Fukuyama. Assim, para este autor, falar na regulação do progresso científico de uma forma geral será sinónimo de um tipo de regulação diferente daquela que será necessária para controlar especificamente os avanços biotecnológicos direccionados para o ser humano. Desta forma, no que respeita genericamente ao progresso científico-tecnológico, “A resposta à pergunta sobre quem deve decidir o que é legítimo ou ilegítimo no uso da ciência é muito simples e já foi consagrada por vários séculos de teorização e de práticas políticas: é a comunidade política democraticamente constituída, agindo por intermédio dos seus representantes eleitos, que é soberana nesta matéria e que detém a autoridade para controlar o ritmo e a latitude do desenvolvimento tecnológico.”¹² Desta forma, mesmo que se alegue que as nossas instituições democráticas não estão habilitadas para tomar este tipo de decisões,

¹⁰ *Ibidem*, pp. 276-277.

¹¹ *Cf. Ibidem*, p. 277.

¹² *Ibidem*, p. 280.

substancialmente devido ao conjunto de pressões a que podem estar sujeitas, para Fukuyama mais nenhuma entidade será adequada para fazer este controlo do que é ou não legítimo fazer em ciência. Sendo assim, a proposta deste autor no âmbito do progresso científico de uma maneira geral vai no sentido de considerar a ciência como uma ferramenta destinada a atingir determinadas finalidades humanas, pelo que deverá ser a comunidade política a decidir que finalidades são essas e, por isso mesmo, já que a ciência se constitui como instrumento para atingir finalidades pelo homem e para o homem e que, por outro lado, é a política quem orienta a vida das comunidade humanas, então há que admitir que deverá ser a política a tomar conta deste tipo de decisão.¹³ Mas, já no que respeita à decisão sobre quem e como deve ser especificamente feita a regulação da esfera da biotecnologia humana, a proposta de Fukuyama é diferente, tendo em conta o tipo de problemática envolvida. Nas palavras do próprio autor: “Quando nos debruçamos sobre a questão de instituir mecanismos de regulação para a biotecnologia humana, o que se nos depara é um problema diferente. Não se trata de saber se serão os cientistas ou os políticos a optar quanto às investigações científicas. O que está em causa é saber se devem ser os indivíduos ou os governos a decidir o que é melhor no que respeita às opções de reprodução.”¹⁴

Ora, como poderemos facilmente depreender, na medida em que a biotecnologia humana implica questões que se prendem com a legitimação de novas formas de reprodução humana não naturais, Fukuyama defende que a regulação deverá ser concebida em moldes muito específicos, considerando todo o conjunto de questões de dificuldade acrescida que são obrigatoriamente levantadas a partir daí. Para além disso, há ainda que ter em conta que toda a gestão das polémicas envolvidas tem sido feita em função de interesses muito divergentes por parte das várias facções da sociedade. Há, a este nível, posicionamentos criticados por Fukuyama, como o de James Watson que defende que nesta esfera da reprodução não natural por meio de mecanismos biotecnológicos deverão ser as mães a decidir porque são elas que dão à luz. Para Fukuyama este argumento não tem qualquer valor a partir do momento em que já hoje diversas questões que envolvem menores são decididas por equipas constituídas por elementos do sexo masculino. Mas, na verdade, tudo o que se prenda com o controlo destas novas formas de reprodução não natural que as biotecnologias vêm possibilitar será sempre alvo de uma intensa polémica

¹³Cf. *Ibidem*, p. 280.

¹⁴*Ibidem*, p. 281.

que dificultará que se chegue a algum consenso sobre quem deve decidir. A este respeito Fukuyama relembra o caso do congressista Ted Strickland, do Ohio, que em 2001, quando se debateu no Congresso Americano a proibição da clonagem humana, defendeu que a tomada de uma decisão deste tipo apenas deveria ser guiada pela própria vanguarda da ciência e sem que interferissem outras instâncias como a Teologia, a Filosofia ou até a própria política. No fundo, o que este congressista defendia era a implementação da própria auto-regulação científica e que mais nenhuma entidade interferisse nas decisões dos progressos biotecnológicos que, sendo assim, poderiam avançar de forma perfeitamente descontrolada. Mas, se tal posição nos surpreende, a verdade é que se trata de um ponto de vista muito mais predominante do que nós poderíamos à partida pensar, já que há registo de diversas sondagens em que o comum dos cidadãos exprime o seu desejo de que instâncias como a política, a Filosofia ou a Teologia não interfiram nos processos de decisão sobre os avanços das biotecnologias. Para Fukuyama, talvez esta tentativa de que forças ideológicas como a Religião ou a Filosofia não interfiram nas decisões científicas tenha uma justificação histórica, tendo em conta que no período medieval foi precisamente a interferência da religião que não deixou a ciência avançar. Mas, se não soa bem que sejam outras instâncias a controlar a ciência e a interferir com os seus progressos, muito menos bem soa a ideia do seu auto-controlo, considerando que a ciência “Pode descobrir vacinas e curas para doenças, mas também pode criar agentes infecciosos; pode descobrir a física dos semicondutores, mas também descobre a física da bomba de hidrogénio.”¹⁵ Neste âmbito, nada nos garante que também a esfera da reprodução através de meios não naturais não possa também ela própria criar aberrações e atentar contra a própria dignidade da espécie.

Mas, o reconhecimento da dificuldade de estabelecer uma regulação funcional na área das biotecnologias humanas devido ao teor extremamente complexo das problemáticas envolvidas é precisamente, para Francis Fukuyama, a prova cabal de que estes mecanismos reguladores têm de ser pensados e criados rapidamente, antes que o descontrolo tome conta deste sector e que as consequências se tornem irreparáveis. Aliás, este autor defende que na actualidade “(..) um dos grandes obstáculos à elaboração de um sistema regulador para a biotecnologia humana é a ideia generalizada de que o progresso tecnológico não pode ser controlado e que todos os esforços nesse sentido estão de

¹⁵ *Ibidem*, p. 279.

antemão condenados ao fracasso.”¹⁶ Os defensores deste tipo de argumento baseiam-se no próprio estado descontrolado dos avanços informáticos e tecnológicos, mas esquecem-se que o tipo de questões envolvidas na revolução informática são de teor substancialmente diferente das envolvidas na revolução biotecnológica, tendo em conta que esta nos implica como espécie.

Ora, apercebendo-nos simultaneamente do terreno complicado que estamos a pisar quando nos referimos ao controlo das biotecnologias humanas mas, ao mesmo tempo, reconhecendo que é mais do que nunca necessária a criação de mecanismos de controlo eficazes, resta-nos agora expor de forma mais concreta as principais linhas orientadoras do modelo de regulação da biotecnologia proposto por Fukuyama. Assim, vimos já que se trata de toda uma proposta voltada para mecanismos de regulação político-institucional e não para mecanismos auto-reguladores, mas interessa-nos neste momento perceber que instituições são estas, quem as deverá constituir e como devem funcionar de acordo com a perspectiva deste autor. Não devemos também descurar que situámos a abordagem de Fukuyama no âmbito das biotecnologias e do seu controlo numa perspectiva fortemente voltada para uma vinculação ao controlo político. Há agora que descrever com precisão como deverá funcionar esse mesmo controlo. Neste âmbito, Fukuyama demonstra estar perfeitamente ciente de que a mera regulação estatal e nacional como mecanismo de supervisão exclusivo não resulta de todo. O que na realidade acontece é que sempre que um país proíbe algo no âmbito das investigações biotecnológicas isso apenas implica que as equipas de investigação que queiram ir além do permitido transfiram toda a sua logística para países onde ainda não tenham sido feitas proibições na área que elas estão a investigar. Depois, salienta-se também que a mera proibição estatal das investigações biotecnológicas não constitui um procedimento apetecível para os próprios Estados, que têm consciência de que ao restringirem as investigações perdem financeiramente investimentos que serão transferidos para outros países para onde as investigações forem deslocadas. Assim, ainda que este mecanismo regulador proposto por Fukuyama possa vir a basear-se num controlo nacional, sabemos de antemão que não ficará restrito a ele, porque isolado é manifestamente insuficiente.

Por outro lado, a própria regulação internacional é também algo que, mesmo sendo profundamente necessária, é extremamente difícil de fazer cumprir pois, como o próprio

¹⁶ *Ibidem*, p. 282.

Fukuyama refere, “A única maneira de regulamentar a tecnologia é através de normas internacionais restritivas, extremamente difíceis de negociar e ainda mais difíceis de fazer cumprir.”¹⁷ Neste sentido, parece também ser assumido pelo autor que o mecanismo de regulação transnacional será extremamente complexo de pôr em marcha porque tornará mais difícil o próprio controlo do cumprimento das regras estabelecidas, pelo que tudo parece indicar que a solução proposta por Fukuyama passa por um controlo biotecnológico simultaneamente nacional e internacional, em regime de complementaridade.

Mas, independentemente desta questão, seja o mecanismo de controlo mais abrangente ou mais restrito, para Fukuyama há que ter em conta que a mera abordagem legal das biotecnologias e do seu controlo não é manifestamente suficiente: é o próprio autor quem refere explicitamente que “Os legisladores são chamados a todo o momento para emitir juízos que não se podem alicerçar em avaliações técnicas exactas. O que se pode entender como uma quantidade «segura» de metais pesados no solo, ou de dióxido de enxofre na atmosfera? Como é que um legislador pode justificar a redução de 50 partes por milhão para cinco partes de uma qualquer toxina na água para consumo, quando o que está em causa é, por um lado, uma questão de saúde pública, e por outro lado, os custos financeiros do cumprimento da lei?”¹⁸ Estas afirmações de Fukuyama parecem alertar para uma outra característica do modelo de regulação que este autor parece querer propor: um modelo onde serão necessários intervenientes de várias áreas, tendo em conta que há questões que transcendem a abordagem meramente legal por implicarem que aqueles que decidem em matéria de regulação se pronunciem a partir de pareceres técnicos em que não dominam a especificidade da linguagem envolvida.

Assim, sabendo desde já que a proposta de Fukuyama passa pela constituição de mecanismos institucionais, de carácter nacional e internacional, e que os intervenientes nas decisões não devem ser apenas legisladores, há que agora avançar um pouco mais no sentido de entrar na descrição concreta do funcionalismo destas instituições reguladoras. Desta forma, para Francis Fukuyama, a principal função destas instituições será desempenhada ao nível do delineamento de fronteiras e não de grandes discussões especulativas. Mas a verdade é que este exercício de traçar fronteiras vem todo ele minado das mais diversas dificuldades, pelo que restará como solução para que esses limites sejam efectivamente traçados que as próprias instituições reguladoras avancem por meio de

¹⁷*Ibidem*, p. 283.

¹⁸*Ibidem*, p. 316.

estratégias de ensaio e erro. Neste sentido, tal como o próprio autor refere: “(...) muitas destas decisões terão de ser tomadas pelas instituições reguladoras numa base de tentativa-fracasso e fundadas em conhecimentos e experiências de que ainda não dispomos.”¹⁹ Assim, para Fukuyama, ainda que este progresso por meio de tentativas e erros não nos pareça absolutamente atractivo para o controlo das biotecnologias, é o mecanismo possível quando as questões envolvidas são extremamente complexas.

Na continuidade de uma aproximação do modelo de instituição reguladora proposto por Fukuyama, há ainda a salientar que este autor diz que o mais relevante é que haja por parte de todos uma preocupação e um envolvimento na definição da própria estrutura concreta das instituições reguladoras, tendo em conta que a tarefa de promulgar e de supervisionar a aplicação de normas será dotada de um grande nível de exigência, daí que a mera regulação nacional não seja efectivamente suficiente. Tal como o próprio refere: “A regulamentação nunca começa ao nível internacional, pois os Estados têm de definir as regras adequadas às respectivas sociedades antes de darem início a um sistema de controlo internacional.”²⁰ Desta forma, estamos a falar de regras e de instituições que, começando ao nível nacional, deverão crescentemente ser alargadas no sentido de sinergias internacionais, e que deverão envolver efectivamente o controlo activo por parte de todos os envolvidos para que possam funcionar correctamente. Ainda assim, o primeiro passo será sempre dado no interior dos próprios países pois, tal como Fukuyama refere: “(...) cabe aos poderes legislativos nacionais tomar a iniciativa, definindo as regras e criando as instituições, o que é mais fácil de dizer do que de fazer, já que a biotecnologia é um tema tecnicamente muito complicado e exigente, para além de estar em permanente evolução.”²¹

Mas, um dado curioso em todo este conjunto de pistas que Fukuyama parece querer dar acerca da sua proposta de instituições reguladoras da biotecnologia é que se, por um lado, ele reconhece que o grande papel destas instituições é o de regular traçando fronteiras por ensaio e erro, e não o de enveredar por grandes discussões especulativas, por outro lado, ele tem noção de que a própria discussão da opinião pública acerca destes assuntos interfere muito no funcionamento da própria regulação. Assim, sempre que for necessária a legitimação de alguma decisão no âmbito do controlo biotecnológico por parte de um tribunal, há que ter em conta que os tribunais dificilmente contrariarão a opinião popular

¹⁹*Ibidem*, p. 316.

²⁰*Ibidem*, p. 286.

²¹*Ibidem*, p. 316.

manifestada pela maioria dos indivíduos, daí que, para Fukuyama, seja imperativo que rapidamente se criem as instituições reguladoras adequadas e que se faça transitar de imediato o poder de decisão para elas, sob pena de, se o fizermos demasiado tarde, as populações tomarem directamente conta desta esfera da regulação biotecnológica. A este respeito da urgência de criar as instituições reguladoras antes que seja demasiado tarde, Fukuyama refere explicitamente que: “Se o poder legislativo não actuar no sentido de impor mais regras à biotecnologia humana terá que enfrentar grandes dificuldades futuras na concepção das instituições destinadas a implementá-las.”²² Neste âmbito, Fukuyama parece não estar perfeitamente consciente de que, efectivamente, grande parte das decisões na área das biotecnologias já estão nas mãos das populações que as encaram como um produto de mercado no âmbito de uma eugenia liberal, porque os Estados, fruto da sua perda de poder, já nem sequer detêm o controlo de muitos destes processos. Sob este aspecto, a perspectiva de Habermas é muito mais realista quanto aos verdadeiros “gestores” e “consumidores” dos produtos biotecnológicos que são já, efectivamente, as populações e não os Estados.

Há ainda que destacar que quando Fukuyama se refere à implementação de instituições reguladoras ele está a propor a criação de instituições de raiz para o controlo das biotecnologias humanas, e não ao aproveitamento de instituições já existentes na regulação de outras áreas mediante um alargamento das suas funções. Assim, o aproveitamento de instituições já existentes, além de implicar que fossem transportados todo um conjunto de interesses já instalados, na maioria dos casos nem sequer seria funcional, tanto devido a motivos práticos de financiamento, como devido à complexidade da regulação da biotecnologia humana, que exigiria uma intervenção de tal ordem profunda que não se conjugaria com a regulação simultânea de outras áreas pela mesma instituição. Mas, parece-nos que o principal motivo pelo qual este autor defende a criação de instituições de raiz se prende sobretudo com a necessidade de garantir que os interesses já instalados noutras áreas reguladas não penetrem na regulação da biotecnologia humana, já que Fukuyama chega a dizer que há já poucos investigadores sem ligações à indústria da área biotecnológica ou a interesses comerciais. No entanto, parece-nos também que este autor é muito consciente de que a criação de novas instituições vem toda ela carregada de dificuldades, tendo em conta que todas as partes envolvidas na área das biotecnologias

²²*Ibidem*, p. 317.

quererão dominar as novas instituições, o que colocará as indústrias de um lado, a comunidade científica do outro e os legisladores e representantes de certos sectores da sociedade ainda de outro, com a agravante de que todos eles tentarão afastar o controlo estatal para defenderem os seus próprios interesses.

Neste sentido, em suma, o que Fukuyama nos parece propor ao nível da regulação das biotecnologias humanas é que sejam criadas novas instituições reguladoras, primeiro de âmbito nacional e apoiadas na sua legislação e depois alargadas a uma esfera de controlo internacional, que não se limitem a ser constituídas por legisladores (porque há questões que ultrapassam o âmbito da legalidade) e que a sua constituição seja rapidamente definida para que as instituições reguladoras possam ser implementadas o mais rápido possível, considerando que com a demora da implementação deste processo o avanço biotecnológico poderá ficar descontrolado e entregue, nas suas principais decisões, à própria vontade das populações que os tribunais não conseguirão contrariar. Avaliando agora esta proposta de regulação apresentada por Francis Fukuyama, parece-nos que ela peca por permanecer a um nível demasiado vago, como se a complexidade das questões envolvidas apenas lhe permitisse apresentar pistas para uma futura constituição de instituições reguladoras, e sempre com a consciência de que se trata de um processo necessário, de uma forma urgente, mas que será todo ele carregado de dificuldades aos mais variados níveis. Depois, o facto de a criação de instituições reguladoras partir, numa primeira fase, da intervenção estatal, parece-nos ser reveladora de um desconhecimento de fundo da própria despolitização das nossas democracias liberais do ocidente, em que os Estados talvez já não tenham o poder de criar instituições reguladoras porque as populações já assumiram o controlo da maior parte dos assuntos e decisões que antes estavam nas mãos dos Estados. A própria biotecnologia, na forma como já é perspectivada pelas populações, parece estar mais voltada para um futuro dentro dos esquemas da eugenia liberal do que propriamente para o controlo por parte do Estado. Assim, talvez esta perspectiva de Fukuyama peque por assentar numa proposta de regulação ainda muito dependente da figura estatal, quando esta já deu provas de extrema debilidade nas sociedades do ocidente e de ter transferido o controlo de muitos assuntos directamente para as populações, inclusive o das próprias biotecnologias que agora parecem estar prestes a ser comercializadas como um banal produto de mercado.

É por isso que, mais próxima de uma consciência do real cenário de despolitização das nossas democracias liberais, talvez esteja a proposta de regulação das biotecnologias de Jürgen Habermas. Ainda que o enfoque de abordagem de Habermas não seja propriamente a regulação e que, mais uma vez, não estejamos perante a apresentação de uma proposta concreta de um plano de regulação, mas antes perante uma nova apresentação de pistas para a constituição de futuros processos, pelo menos a visão de Habermas é dotada de um maior sentido de realidade, tanto quanto ao próprio rumo da eugenia liberal, como acerca do cenário de perda do poder do Estado e da consequente imanência do poder nas nossas sociedades, que parece estar já a conduzir as populações rumo à eugenia liberal. Num cenário como este, podemos dizer que se a perspectiva de Fukuyama é reveladora de uma tentativa de criar instituições reguladoras para que as populações em geral e a opinião pública não tomem conta directamente dos avanços das biotecnologias, já a perspectiva de Habermas deixa transparecer uma clara consciência de que as decisões importantes nas nossas sociedades ocidentais já estão nas mãos das populações, fruto de uma perda do poder do Estado, e que, neste sentido, a melhor solução passa por fazer intervir essas mesmas populações de forma controlada no processo de regulação. Sendo assim, toda a apresentação do conjunto de linhas para uma proposta de regulação das biotecnologias a partir da perspectiva de Habermas deve ser guiada por este ponto de vista de que as populações são parte interveniente na própria regulação.

Mas esta clara consciência de que a regulação tem de ser adaptada à tipologia das nossas sociedades despolitizadas e ao contributo da sociedade civil é também visível num outro aspecto da perspectiva de Habermas: aquele que nos dá conta de que o nosso mundo globalizado comporta também uma mundialização do risco a vários níveis e que, por isso, qualquer projecto de regulação deverá tentar dar respostas ao nível mundial, pois o mero controlo nacional não será suficiente face à possibilidade de itinerância das investigações de país em país, em busca de cenários legais mais permissivos para as suas investigações. Logicamente que, sob este ponto de vista, a proposta de Habermas converge com a de Fukuyama, no entanto, a diferente consciencialização relativamente ao papel do Estado nas sociedades contemporâneas, bem como as diferenças na consideração da capacidade de controlo das populações sobre os avanços biotecnológicos, parece tornar a perspectiva de Habermas mais adaptada ao actual estado das nossas sociedades. Depois, Habermas parece também dar conta de que todas as questões relacionadas com o mercado biotecnológico

trazem obrigatoriamente consigo uma imensa carga valorativa, o que se, por um lado, dificulta a constituição dos processos de regulação, por outro lado alerta para a necessidade de a esfera pública mundial discutir estes assuntos em ordem a obter consensos. Como sabemos, esta tentativa de envolver as populações nos processos deliberativos tão proclamada por Habermas é completamente oposta à perspectiva de Fukuyama, que parece querer evitar a discussão especulativa em favor de uma regulamentação rápida, com a finalidade de afastar as populações do controlo de todo o processo biotecnológico.

Um outro aspecto interessante na perspectiva de Habermas prende-se com a importância que documentos como a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, o *Pacto Internacional de Direitos Cíveis e Políticos*, e outros, como a *Declaração Universal do Genoma Humano e dos Direitos do Homem* deverão ter enquanto bases de discussão de estratégias para uma regulação mundial, o que mais uma vez faz destacar a importância da esfera comunicativa própria do pensamento habermasiano para a regulação biotecnológica. No entanto, o grande centro da argumentação deste autor no âmbito da necessidade ética da própria regulação das biotecnologias parece estar relacionado com o facto de que o eugenismo liberal põe em causa a nossa autocompreensão enquanto espécie, e outras prerrogativas como a nossa dignidade e igualdade. Assim, para este autor, a pedra angular de toda a proposta de regulação deverá ser a própria dignidade da pessoa humana, ao abrigo da qual se devem limitar determinados tipos de intervenções nos seres humanos em nome de um respeito pela “ética da espécie” e do respeito pelo “direito a uma herança genética não manipulada”. Neste sentido, segundo Habermas, se não regularmos adequadamente a esfera da biotecnologia, e manipularmos de forma descontrolada o corpo e a vida humana, ficaremos sujeitos ao risco de incorrer numa cadeia intergeracional de actos pelos quais ninguém assumirá a responsabilidade. Assim, todos são chamados a assumir uma co-responsabilidade interventiva, que será mais do que uma mera responsabilidade partilhada, porque envolve uma discussão na esfera pública no âmbito de uma ética discursiva.

Ora a curta análise que até agora encetámos da proposta de regulação apresentada por Habermas parece ter como nota fundamental esta pressuposição da interferência das populações na própria configuração do processo de regulação por meio da discussão pública. No entanto, a perspectiva habermasiana parece convidar, talvez ainda no âmbito da noção de uma “responsabilidade partilhada”, a que não só a sociedade civil como outras

entidades se envolvam na criação comum deste projecto de regulação. Assim, outra das figuras que, segundo Habermas, terá de intervir é a do legislador, com vista a promover a interacção entre o discurso público informal da sociedade civil e o discurso formal e institucionalizado no âmbito das biotecnologias. Para além disso, caberá aos tribunais aplicar as leis existentes nesta área e também ao poder político corrigir as decisões dos próprios tribunais, sempre que tal se revele necessário. Desta forma, o processo de regulação é concebido por Habermas como algo que envolve simultaneamente a esfera discursiva da sociedade civil, os legisladores, os tribunais e o próprio poder político, em ordem a que seja feita uma regulação eficaz e em que se distingam claramente as intervenções eugénicas (com vista ao uso de terapias preventivas ou ao tratamento de determinadas doenças previamente definidas) de um uso modificativo da natureza humana, destinado a manipular com o intuito de obter uma potenciação das características tidas como normais nos indivíduos e que, segundo o próprio autor, deverá ser completamente proibido. Aliás, o trabalho prático da regulação deve ser precisamente o de traçar fronteiras claras entre o uso de procedimentos biotecnológicos com vista ao tratamento ou a terapias preventivas de doenças (que é algo que deverá ser permitido), do uso modificativo da natureza humana (que a regulação deverá proibir).

Após a apresentação de todo um conjunto de linhas orientadoras da proposta de regulação que nos parece ser sugerida a partir do pensamento de Habermas, conseguimos constatar que também ela, tal como a proposta de Fukuyama, não parece ser propriamente denunciadora de um plano concreto e prático para a regulação das biotecnologias, mas antes sugerir um conjunto de pistas para orientar os processos de constituição da regulação que vierem a ser postos em prática. Vimos que a unir estas duas perspectivas de Habermas e de Fukuyama apenas parece estar a noção de que a mera regulação nacional é insuficiente, pelo que têm de se pensar mecanismos reguladores com potencialidades para um controlo voltado para a esfera transnacional. De resto, as perspectivas destes autores parecem estar em sentidos opostos, no âmbito dos quais Fukuyama se vincula mais a um controlo político-institucional e a toda uma tentativa de que as instituições reguladoras sejam criadas urgentemente a fim de evitar que as populações tomem conta dos processos biotecnológicos, ao passo que Habermas, ao aperceber-se de que hoje-em-dia domina a relação horizontal entre os indivíduos relativamente à relação vertical destes com o Estado, revela uma clara noção de que a figura estatal perdeu o seu poder nas sociedades

contemporâneas do ocidente, e a partir daí concebe toda uma proposta de regulação das biotecnologias onde várias instâncias são chamadas a intervir, desde a esfera da discussão pública, aos legisladores, tribunais e instituições políticas. Assim, ainda que a perspectiva habermasiana nos pareça mais ajustada ao actual cenário político das nossas democracias ocidentais, há que ter em conta que tanto Fukuyama como Habermas têm consciência de que não há nenhuma proposta de regulação que neste momento, tendo em conta o tipo de questões envolvidas, possa ser suficiente ou plenamente eficaz. Aliás, este trata-se de um novo ponto de convergência entre ambos os autores: tanto um como o outro reconhecem que não existem propostas de regulação que possam ser garantidamente seguras e plenamente funcionais em face da complexidade dos problemas envolvidos no controlo das biotecnologias.

Comecemos justamente por analisar os motivos apresentados por Habermas para justificar esta insuficiência e ineficácia da regulação. Aliás, podemos demarcar várias razões apontadas por Habermas que impedem o funcionamento dos processos reguladores das biotecnologias. Assim, em primeiro lugar, tendo em conta que a proposta de regulação habermasiana assenta numa intervenção discursiva da sociedade civil na própria tarefa reguladora, o primeiro dos obstáculos prende-se precisamente com a falta de esclarecimento da opinião pública, o que impede a sua participação discursiva nos processos de regulação. Mas, quanto a este aspecto há que desde já clarificar que esta falta de informação não se deve a qualquer factor relacionado com os indivíduos que constituem a sociedade civil, mas antes resulta de todo um conjunto de interesses, sobretudo dos investidores na área das biotecnologias, e também dos próprios governos de vários países, que tentam deliberadamente afastar as populações dos processos de regulação. Tal como o próprio Habermas refere: “Desde que a pesquisa biogenética se aliou aos interesses dos investidores e à pressão para o sucesso fomentada pelos governos nacionais, o progresso biotecnológico desenvolve uma dinâmica que ameaça cilindrar os prolixos processos normativos de esclarecimento na esfera pública.”²³ Desta forma, a opinião pública, em virtude de todo um conjunto de interesses, parece ser propositadamente mantida à margem do acesso à informação sobre os processos biotecnológicos e assim ser impedida de apresentar o seu contributo nos processos de regulação.

²³ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 59.

Em segundo lugar, outro dos motivos apresentados por Habermas para justificar a disfuncionalidade e a ineficácia dos processos de regulação está relacionado com a impossibilidade de traçar fronteiras claras entre um uso terapêutico e um uso modificativo dos instrumentos biotecnológicos, que será progressivamente gerado através de sucessivas alterações em ordem a liberalizar procedimentos até tornar absolutamente indistintas as fronteiras entre o uso terapêutico e o uso modificativo das biotecnologias no corpo. Habermas explora um exemplo muito representativo do que poderá ser esta crescente indistinção entre terapia e modificação no âmbito das biotecnologias, trabalhando um cenário hipotético em que o diagnóstico de pré-implantação seria permitido como forma de evitar que nascessem crianças com doenças hereditárias graves. Neste cenário, o que aconteceria logo de seguida era que, sob este mesmo pretexto, seria autorizada a intervenção em células somáticas ou até em células da linha germinal no sentido de prevenir que os descendentes das pessoas “intervencionadas” nascessem com essas mesmas doenças. Ora com isso passar-se-ia justamente da legitimação do diagnóstico de pré-implantação (que constitui um uso preventivo da eugenia) para a legitimação da engenharia da linha genética (que constitui um uso modificativo da mesma), e assim, sob uma mesma finalidade que é a de prevenir doenças hereditárias, vai-se sucessivamente alargando as fronteiras das intervenções biotecnológicas modificativas das características humanas até se atingir uma esfera de completa indistinção destas relativamente aos actos terapêuticos em que poderia ser aplicada, o que torna a regulação completamente impossível.²⁴ Aliás, este constitui apenas um exemplo de como a fronteira entre as terapias e os actos de modificação eugénica é absolutamente ténue e impossibilita qualquer regulação eficaz, tendo em conta que, nas palavras do próprio Habermas, “No diagnóstico de pré-implantação, já hoje se torna difícil observar a fronteira entre a selecção de factores

²⁴Cf. *Ibidem*, pp. 59-60: “Veamos, como exemplo, um possível cenário de desenvolvimento a médio prazo: no Parlamento, na esfera política e na população em geral, começa por prevalecer a opinião de que o recurso ao diagnóstico de pré-implantação, considerado em si mesmo, deve ser moralmente admissível ou juridicamente aceite, desde que limitemos o seu uso a um número reduzido de casos, bem definidos, de doenças hereditárias graves, que os próprios potenciais afectados não consigam tolerar. Na sequência dos avanços da biotecnologia e dos êxitos das terapias genéticas, a autorização será posteriormente alargada a intervenções genéticas em células somáticas (ou mesmo células da linha germinal), tendo em vista a prevenção destas (e outras semelhantes) doenças hereditárias. Com este segundo passo (...) nasce a necessidade de demarcar esta eugenia «negativa» (considerada justificada) da eugenia «positiva» (inicialmente vista como injustificada). Todavia, e na medida em que, por razões de ordem conceptual e prática, esta é uma fronteira fluida, o intuito de travar as intervenções genéticas no limiar das modificações que tenham por alvo melhorar determinadas características do ser humano confronta-nos com um desafio paradoxal: será justamente nas dimensões em que elas são fluidas que nos cumpre traçar e impor fronteiras bem definidas.”

hereditários indesejados e a optimização de características desejadas.”²⁵ Depois, há ainda que tentar extrair as devidas consequências daquilo que será a absoluta liberalização dos actos modificativos das características humanas a que esta indefinição de fronteiras nos poderá, em última instância, conduzir, tendo em conta que um dos perigos é que estas transformações possam vir a ser feitas no corpo de cada um enquanto “consumidor de produtos biotecnológicos” e que poderá mandar fazer as alterações à medida dos seus próprios devaneios. Foi precisamente com base na dificuldade de traçar claramente esta fronteira que, em Maio de 2001, o Presidente da República Federal Alemã referiu que: “Quem começa a instrumentalizar a vida humana, quem começa a estabelecer distinções entre vida digna e vida indigna, desce uma rampa sem travões.”²⁶

A importância desta distinção entre o uso de terapias genéticas e o seu uso modificativo é, assim, algo que mexe profundamente com a questão da regulação, até porque se as fronteiras não forem fixadas rapidamente, quando se tentar fazê-lo podem já ter sido ultrapassadas. Segundo Habermas, há um exemplo muito ilustrativo de que esta ultrapassagem de limites já está a acontecer, sobretudo no que respeita ao procedimento cada vez mais vulgar de criação de embriões especificamente para experiências científicas que está a interferir com a própria percepção cultural do valor da vida pré-natal. Como refere o próprio Habermas: “À medida que cresce e se banaliza a criação e utilização de embriões para fins de pesquisa científica, vai-se operando uma mudança na percepção cultural da vida humana pré-natal, que se traduz num progressivo embotamento da nossa sensibilidade moral em relação ao carácter redutor dos cálculos «custo-benefício».”²⁷ Para além disso, há que reconhecer que o avanço dos processos biotecnológicos e o facto de eles, fruto da perda do poder estatal, estarem crescentemente a ser geridos pelos próprios cidadãos, está também a ajudar a vulgarizar o recurso aos produtos biotecnológicos, que muitas vezes se assumem como uma forma simples de solucionar problemas com os quais muitos indivíduos se confrontam. A este respeito, Habermas dá o exemplo do nascimento de crianças com malformações, onde pode ser colocada a opção entre as seguintes alternativas: ou deixar efectivamente a criança nascer com os “defeitos” previstos, ou a prática do aborto, ou, em alternativa, a manipulação do seu ADN para que possa nascer

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁶ Johannes Rau, “Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden”, em FAZ, 19 de Maio de 2001, *apud* Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 60.

²⁷ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 61-62.

saudável. Ora seria óbvio que a opção pela manipulação do ADN seria a mais “confortável”, o que nos leva a concluir que “A fronteira conceptual entre a prevenção do nascimento de uma criança gravemente doente e a melhoria do património genético, ou seja, uma decisão de carácter eugénico, já não é nítida.”²⁸ Assim, o esbatimento de fronteiras entre o que deve ser permitido na área das biotecnologias e aquilo que deve ser proibido parece constituir um limite dotado de tanta flexibilidade que pode ser a todo o momento alterado em função de novas situações e necessidades, o que nos leva a crer que o processo pode já estar, de forma completamente irreversível, nas mãos das próprias populações que não deixarão fixar as fronteiras e que dentro em breve se vão auto-intitular como a geração capaz de ditar as regras do seu próprio futuro genético. Tal como Habermas refere a este respeito: “Se acreditarmos que aventureiros da medicina se encontram já, presentemente, a trabalhar na clonagem reprodutiva de organismos humanos, impõe-se-nos considerar que a nossa espécie poderá, muito em breve, assumir as regras da sua própria evolução biológica. «Parceiros do jogo da evolução» ou até «desempenhar o papel de Deus» são as metáforas para uma – segundo tudo indica – profunda *auto-transformação da espécie*.”²⁹ Ora se esta auto-transformação da espécie acontecer, além de impossibilitar completamente a definição de fronteiras entre uso terapêutico e uso modificativo das biotecnologias, vai esbater também todas as outras fronteiras sobre as quais seria definida a regulação, tal como a distinção entre *natural* e *artificial*, ou entre *subjectivo* e *objectivo*, e com isso vai abalar profundamente concepções éticas fundamentais no nosso entendimento como espécie.

Na continuidade da nossa análise daqueles que, na perspectiva de Habermas, se constituem como os factores que impedem o funcionamento correcto dos processos de regulação das biotecnologias, surge-nos um outro aspecto que se prende, na perspectiva deste autor, com a complexidade ética das questões envolvidas e com a insuficiência de uma abordagem legal de algumas das matérias a regular. Neste âmbito, a centralidade da argumentação habermasiana é assumida pela abordagem da questão da *dignidade humana*. Este conceito, dada a sua complexidade ética, parece evidenciar que a esfera da legalidade não é suficiente para fixar as fronteiras no âmbito da dignidade humana, até porque a este nível há que considerar diversas distinções como a que decorre de, na perspectiva de Habermas, o termo “pessoa” não se aplicar a não ser após a entrada do indivíduo nos

²⁸*Ibidem*, p. 62.

²⁹*Ibidem*, p. 62.

contextos públicos de interacção, o que faz com que o nascituro não seja propriamente titular de direitos, pois trata-se de uma forma de vida pré-pessoal. No entanto, isto não significa que a vida pré-natal seja pura e simplesmente destituída de valor: para Habermas há deveres a cumprir para com ela e há que considerá-la como indisponível face à hipótese de uma manipulação ilimitada do seu material genético. Assim, sempre que considerarmos a temática da dignidade humana, sem a qual não é possível pensar nenhum projecto de regulação, há obrigatoriamente todo um conjunto de especificidades éticas e morais das quais uma mera abordagem legal não conseguirá dar conta.

A contribuir para a dificuldade da constituição de um projecto de regulação plenamente eficaz estará também, no âmbito da perspectiva habermasiana, o facto de qualquer proposta reguladora exigir uma permanente reactualização, acompanhada sempre de uma inevitável discussão pública e de consenso acerca das matérias a regular, o que implicará um envolvimento integral do legislador na exigente tarefa de actualizar permanentemente o conjunto de procedimentos a permitir e a proibir no âmbito da eugenia. Por exemplo, na questão do uso terapêutico da eugenia na manipulação do ADN dos fetos antes do seu nascimento, a listagem de procedimentos a regulamentar e a proibir implicará permanentes reacendimentos da polémica à volta daquilo que deve ser permitido ou interdito. Tal como refere o próprio Habermas: “A discussão pública dos cidadãos sobre a legitimidade dos métodos de eugenia negativa reacender-se-á de cada vez que o legislador acrescentar nova entrada na lista – rigorosamente especificada – das doenças hereditárias indiciadas. E isso porque cada nova licença para outra terapia genética pré-natal constitui um enorme peso para aqueles pais que, por questões de princípio, não desejam fazer uso da autorização. Com efeito, quem prescindir de uma prática eugénica autorizada, ou até mesmo habitual, optando por fazer face a uma deficiência evitável, terá de arcar com as censuras e, muito possivelmente, com o ressentimento do próprio filho pela sua omissão. Antecipando estas consequências, a necessidade de justificação com que o legislador, a cada passo, se vê confrontado é, felizmente, muito elevada.”³⁰

Finalmente, e tendo em conta que é impossível pensar a proposta habermasiana de regulação distanciada da questão da “ética da espécie”, um dos factores que segundo o próprio Habermas poderá entravar o funcionamento dos projectos de regulação será o permanente desacordo que vai existir a respeito deste conceito de “ética da espécie”. Como

³⁰*Ibidem*, p. 134.

o próprio autor refere: “No universo discursivo das éticas da espécie, e a menos que nos queiramos refugiar de novo em ilusórias certezas metafísicas, temos de racionalmente contar com um permanente desacordo.”³¹

Ora, como tivemos oportunidade de observar através da nossa análise, toda a perspectiva habermasiana acerca da regulação das biotecnologias é marcada pela clara consciência deste autor sobre a impossibilidade de conseguir implementar um mecanismo regulador plenamente funcional e eficaz devido a todo um conjunto de dificuldades trazidas pela própria regulamentação, nomeadamente no que respeita à falta de informação da sociedade deliberadamente provocada por financiadores e pelos Estados para afastar o comum dos cidadãos dos processos de regulação, mas também a outras dificuldades decorrentes da impossibilidade de traçar com absoluta precisão as fronteiras entre o uso terapêutico e o uso modificativo das biotecnologias no corpo humano, ou ainda à complexidade ética e à insuficiência da abordagem legal de algumas das matérias sujeitas à regulação. Impeditivo do funcionamento correcto das práticas reguladoras seria ainda, para Habermas, todo um conjunto de desacordos e de polémicas relativas aos procedimentos eugénicos a permitir e a proibir, sobretudo devido ao permanente desentendimento acerca da noção de “ética da espécie”. Assim, a conjunção destes e de outros factores leva este autor a assumir abertamente que será impossível alcançar um processo de regulação das biotecnologias plenamente eficaz e pacífico, constatação esta que, aliás, é também plenamente visível na perspectiva de Francis Fukuyama. Neste sentido, vamos agora centrar a nossa análise naqueles que são, na abordagem das biotecnologias feita por este último autor, os principais factores que inviabilizam o funcionamento da regulação político-institucional do sector biotecnológico.

Assim, sob o fundo comum do reconhecimento de que qualquer regulação biotecnológica será insuficiente, acabámos de constatar que a perspectiva de Habermas aponta alguns factores impeditivos do funcionamento da regulação que são essencialmente relacionados com as populações enquanto parte envolvida na discussão e deliberação do processo regulador. Ora, como será fácil de antecipar, em Fukuyama, tendo em conta que estamos perante uma proposta de regulação político-institucional, as razões da disfuncionalidade dos processos reguladores vão ser mais situadas neste mesmo âmbito político e institucional. Neste sentido, o primeiro factor que leva Fukuyama a reconhecer a

³¹ *Ibidem*, pp. 136-137.

dificuldade de constituir um processo regulador eficaz é a experiência negativa da regulação noutras áreas científicas. A este respeito, o autor destaca o fracasso na regulação das áreas da energia atómica e do tráfico de órgãos humanos como sendo paradigmáticos. Assim, do ponto de vista de Fukuyama, foi justamente do controlo de algumas áreas que resultou o desenvolvimento e a potenciação de práticas ilegais em outras. A exemplificar este facto, o autor refere que foi precisamente a partir da restrição de certos tipos de pesquisas com seres humanos que derivou o aumento do tráfico de órgãos. A conclusão que Fukuyama retira a partir deste e de outros exemplos é a de que a longo prazo nada será controlável, muito menos na área das biotecnologias, tendo em conta que “Não existe nenhum sistema de controlo infalível e, dentro de um quadro temporal alargado, todas as tecnologias acabarão por se desenvolver.”³²

O segundo motivo apresentado por Fukuyama acerca da ineficácia dos processos de regulação prende-se com o facto de a proibição de certos procedimentos não ser, obviamente, sinónimo de que eles não continuem a ser feitos, tendo em conta que há países onde o armamento e certos tipos de investigações são proibidas, mas onde se continuam a levar a cabo todos os procedimentos que foram proibidos secretamente. A este respeito Fukuyama dá o exemplo do Brasil e da Argentina onde, sob a governação de ditaduras militares, estes países foram integrados em regimes de não proliferação que os interditavam no âmbito das pesquisas nucleares, mas a verdade é que as investigações continuaram a ser feitas em segredo. Ora na área biotecnológica será seguramente bem mais fácil transgredir longe dos olhos das populações do que o foi nas pesquisas nucleares. Aliás, Francis Fukuyama apresenta todo um conjunto de factores que nos mostram que é muito mais acessível controlar as pesquisas nucleares do que as da área da biotecnologia, não só porque a investigação nuclear é mais cara e, por isso mais facilmente controlada, mas também porque a própria noção de perigo e o alarmismo são maiores quanto às investigações nucleares, o que faz com que haja mais vigilância internacional, até porque a energia nuclear é passível de um uso militar que leva os países a exercerem um controlo mútuo uns sobre os outros. Assim, todo o medo desenvolvido para com a energia nuclear tem justificado que ela tenha vindo a ser alvo de mais restrições do que as biotecnologias, quando na verdade a exigência de controlo destas deveria ser muito maior, tendo em conta que se podem desenvolver investigações perigosíssimas em pequenos laboratórios, que

³² Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 284.

ainda por cima serão muito menos caros, e as populações nem sequer estão consciencializadas acerca dos perigos envolvidos. Usando o cenário do Iraque na época de governação de Saddam Hussein como exemplo, Fukuyama refere-se jocosamente à falta de consciência das pessoas em geral quanto aos perigos das biotecnologias comparativamente ao excesso de alarmismo acerca dos perigos da energia nuclear nos seguintes termos: “Uma única bomba atómica nas mãos de um grupo terrorista ou de um Estado como o Iraque constitui um perigo enorme para a segurança do mundo. No entanto, a possibilidade de os iraquianos clonarem Saddam Hussein não se coloca como uma ameaça do mesmo tipo, ainda que a perspectiva seja tudo menos agradável.”³³

Mas sem dúvida que, no âmbito de uma proposta de regulação político-institucional como é a de Fukuyama na área das biotecnologias, um dos factores mais curiosos que este autor aponta como sendo impeditivo do funcionamento da regulação biotecnológica é o que apresentaremos de seguida. Desta forma, para Fukuyama, nenhuma regulação será viável enquanto não houver uma acção concertada a este nível por parte dos vários países mundiais, em que o exemplo deverá partir dos próprios Estados Unidos. Assim, tendo em conta a consciência que este autor revela acerca da insuficiência do controlo nacional das biotecnologias, que apenas provocaria uma itinerância das investigações de país para país no sentido de se fixarem onde o leque de proibições fosse menor, Fukuyama acrescenta ainda à sua análise a constatação de que nenhum projecto de regulação será viável se não forem os Estados Unidos a dar o exemplo, começando o seu próprio processo regulador, que certamente será seguido por outros países. Tal constatação significa que enquanto os americanos não tomarem medidas na área da regulação biotecnológica mais nenhum país ao nível mundial o fará. Desta forma, considerando que o primeiro passo da regulação, para Fukuyama, deve ser dado ao nível nacional, dentro de cada país, o primeiro dos países a fazê-lo deve ser justamente a potência mundial mais marcante na área biotecnológica. Este passo será de fundamental importância a partir do pressuposto no qual Fukuyama insiste permanentemente de que não haverá controlo internacional que não comece primeiro pelo controlo nacional das biotecnologias. Basta que, por exemplo, um país restrinja e outro se torne permissivo e até apelativo ao desenvolvimento das investigações nesta área para que rapidamente se multipliquem casos como o seguinte que o próprio autor nos relata: “Por causa da sua história tristemente marcante no que respeita a práticas

³³*Ibidem*, p. 286.

eugénicas, a Alemanha tem sido particularmente restritiva quanto às pesquisas na área da genética, pelo que muitos laboratórios alemães se encontram presentemente no Reino Unido, nos Estados Unidos e noutros países onde a legislação é menos constrangedora.”³⁴ Aliás, esta transferência das investigações de país para país será sempre algo que inviabilizará qualquer projecto de regulação, tendo em conta que se gerará um efeito dominó de fuga ao controlo das biotecnologias, que já está a criar uma cisão entre os países interessados em deixar avançar as investigações nesta área (e para onde as equipas se têm transferido e levado consigo os lucros), e os outros países que, por quererem regulamentar este tipo de investigações, só perderão financeiramente. Salienta-se, sobre este aspecto, a própria descrição de Fukuyama daquele que é já o cenário actual da transferência de investigações: “Em 1990, o Reino Unido legalizou a clonagem para fins terapêuticos, pelo que se tornará um paraíso para os investigadores deste campo, no caso dos Estados Unidos se juntarem à Alemanha, à França e a outros países que proibiram esta prática. No Extremo Oriente, a Coreia, Singapura, e alguns outros países já deram sinais de estarem interessados nas investigações sobre células estaminais e noutras áreas, se os E. U. A. continuarem a impor restrições por motivos éticos.”³⁵ Portanto, a partir de uma descrição como esta, facilmente nos daremos conta de que as investigações biotecnológicas muito dificilmente serão controladas por algum projecto regulador, não só devido à hipótese de transferência de país em país, como também devido à noção de que os países que regulamentarem vão perder investimentos privados nesta área em favor de outros países, por vezes integrados em alas politicamente opostas. Para além disso, nada parece sugerir que os Estados Unidos se assumam como primeira potência a implementar um projecto regulador sério e que possa servir de base a processos idênticos noutros países.

Ora toda a análise das propostas de regulação de Fukuyama e de Habermas parece assim terminar com o reconhecimento de ambos os autores de que nenhuma forma de regulamentação das biotecnologias será, afinal, plenamente eficaz. Assim, por um lado, Habermas parece propor uma forma de regulação feita essencialmente através de processos deliberativos e da partilha intersubjectiva, em que as populações teriam uma participação fundamental, mas reconhece que tal controlo não chegaria a funcionar pelas mais variadas razões. Por outro lado, Fukuyama apresenta uma proposta de regulação institucional fortemente ancorada no controlo estatal, numa primeira fase, e posteriormente baseada na

³⁴*Ibidem*, p. 287.

³⁵*Ibidem*, 287.

sua extensão ao nível internacional, mas acaba também por reconhecer que a sua aplicação seria certamente minada de dificuldades e que acabaria por não resultar pelos mais diversos motivos. O reconhecimento de que nem uma regulação político-institucional nem uma regulação com a participação das populações nos processos deliberativos funcionaria para controlar as investigações biotecnológicas parece assim alertar-nos para o facto de este sector já ter entrado num processo perfeitamente descontrolado aos mais variados níveis.

Se tentarmos agora fazer uma avaliação crítica do contributo de cada uma das perspectivas dos dois autores na abordagem da relação entre a biotecnologia e o poder, começando pela proposta de Fukuyama, constatamos que se, por um lado, a sua visão nos parece limitada por uma insuficiente percepção da perda do poder estatal nas nossas sociedades, por outro lado, parece revelar uma clara consciência de que, de alguma forma, as biotecnologias mergulharam a gestão do corpo nas sociedades contemporâneas num processo de inigualável descontrolo. A verdade é que Fukuyama demonstra estar perfeitamente consciente de que as biotecnologias têm colocado toda uma série de dificuldades que podem já não ser passíveis de resolução pelas instâncias políticas. É o próprio autor quem refere explicitamente que “Uma coisa, no entanto, parece muito clara: o tempo em que os governos podiam tratar dos problemas levantados pela biotecnologia através da nomeação de comissões nacionais que reuniam cientistas, teólogos, historiadores e entidades como a Comissão Nacional de Aconselhamento Bioético, nos Estados Unidos, ou o Grupo Europeu sobre a Ética na Ciência e nas Novas Tecnologias, está a chegar rapidamente ao seu termo.”³⁶ Assim, apesar de se ter apercebido da insuficiência das instâncias políticas no controlo biotecnológico, faltou nesta perspectiva de Fukuyama o entendimento de que esta mesma insuficiência do controlo estatal deriva da radical perda de poder que os Estados sofreram nas nossas democracias ocidentais e que não dá neste momento ao Estado qualquer autoridade no controlo desta ou de outras esferas da vida dos indivíduos. Numa tentativa de assegurar que o processo biotecnológico possa ainda ser minimamente controlado pelas instituições governamentais, Fukuyama refere que a chave estará em que estas passem de uma mera definição das implicações morais e sociais das pesquisas biotecnológicas, normalmente expostas em pareceres não vinculativos, a um tipo de acção mais incisiva, no sentido de uma efectiva participação no

³⁶*Ibidem*, p. 305.

processo de criação de leis e na sua aplicação no âmbito do exercício de um poder verdadeiramente coercivo. Como o próprio Fukuyama diz expressamente: “Chegou agora o momento de se passar à acção, ou seja, da recomendação à legislação. Precisamos de instituições que sejam detentoras do poder concreto de fazer cumprir a lei.”³⁷ Mas a verdade é que perante o estado de descontrolo que as pesquisas com vista à instauração de um mercado da eugenia liberal podem já ter atingido, será muito difícil que alguma instância consiga sequer impor qualquer tipo de decisão no processo de desenvolvimento das biotecnologias, quanto mais obrigar ao cumprimento das leis. Este facto será tanto mais relevante quanto mais formos conscientes de que as nossas democracias liberais já passaram por um processo em que se auto-retratam como sendo constituídas por indivíduos plenamente livres e auto-determinados, mas onde na verdade dominam os criptopoderes, aos quais a abordagem de Fukuyama nos parece perfeitamente alheia. Neste sentido, será muito difícil que, sob a forma do velho paradigma da soberania, algum Estado ou instituição política se revista de uma autoridade que já não tem para controlar o mercado biotecnológico. Assim, se os pareceres das instituições reguladoras não têm sortido efeitos práticos no controlo das biotecnologias, sobretudo porque aqueles que detêm o poder biotecnológico são hábeis “sofistas” capazes de desmontar qualquer argumentação carregada de fundamentos éticos e morais, o mesmo acontecerá se alguma instituição política tentar assumir o controlo do desenvolvimento biotecnológico de uma forma coerciva, pois também aí irão certamente surgir hábeis legisladores, prontos para contornar engenhosamente os trâmites legais e impor novamente as suas regras numa área que pretendem livre de qualquer influência jurídico-política. Daí que, sob certo ponto de vista, o que está a acontecer na área das biotecnologias é já um fenómeno de “captura reguladora”, em que aqueles que teoricamente deveriam agir para controlar as biotecnologias ou já estão do lado dos interesses contra os quais deveriam supostamente actuar, ou são completamente ludibriados pelas tácticas daqueles e não conseguem qualquer tipo de controlo do processo, mesmo através dos meios legais.

Se agora nos voltarmos para a avaliação crítica do contributo da perspectiva de Habermas para a discussão da relação entre as biotecnologias e o poder, se bem que ela nos parece muito mais actualizada no tratamento da relação entre a eugenia liberal e a queda do poder do Estado, também a sua defesa de uma tentativa de controlar as biotecnologias com

³⁷*Ibidem*, pp. 305-306.

recurso à intervenção das populações nos processos deliberativos, através da partilha intersubjectiva, nos parece claramente utópica. E a verdade é que sê-lo-á tanto mais quanto mais nos apercebermos da sua tentativa de articulação do contributo das populações com outros intervenientes como os legisladores ou até as próprias instâncias políticas. Aliás, o próprio Habermas demonstra-se plenamente consciente disso quando fala abertamente do conjunto de interesses de investidores e das próprias instâncias políticas que tentariam a todo o custo manter as populações à margem de todo o processo de regulação das biotecnologias por meio da promoção da desinformação dos indivíduos acerca do essencial das investigações para que estas continuassem a ser controladas por eles. Assim, se bem que as populações parecem ter já nas suas mãos o controlo do futuro do mercado genético, não é propondo a sua intervenção no próprio processo de regulação, tal como Habermas parece sugerir, que se alcançará automaticamente um controlo eficaz deste processo, o que de resto parece ser algo de que o próprio Habermas está perfeitamente consciente.

Toda a análise da perspectiva destes dois autores parece estar assim a conduzir-nos para o facto de que estamos perante um problema insolúvel quanto a esta nova etapa do processo histórico de politização do corpo: agora estamos perante um corpo que já não é controlado pelo poder político na sua vertente estatal, porque o Estado perdeu o seu poder, mas que parece estar a ser controlado por um conjunto de poderes que tomaram o lugar vazio deixado pelo Estado e entre os quais um deles, o poder biotecnológico, parece estar a assumir-se como um criptopoder directamente voltado para o próprio corpo do Homem do século XXI. Desta forma, perante a evidência de que nenhuma forma de regulação das biotecnologias será possível, e perante todas as promessas que este novo poder criptopolítico de gestão do corpo parece apresentar às nossas populações, mais do que nunca o debate parece estar a dividir a sociedade civil entre aqueles que desejam desesperadamente experimentar todas as novidades e vantagens das novas tecnologias de modificação do corpo, e aqueles que parecem começar a ficar cientes dos perigos que este conjunto de possibilidades pode estar a trazer. O destino que cada vez se assume como mais certo para a biotecnologia é que ela possa, num futuro muito próximo, dar cumprimento à profecia encerrada na definição original do conceito de *eugenia* dada por Francis Galton no século XIX e que referia que estávamos perante “a ciência do melhoramento da geração”. Assim, se outrora vivemos na era da *eugenia negativa*, que consistia na eliminação de seres humanos com malformações genéticas, e também na era

da *eugenia positiva*, que consistia na política da promoção de casamentos entre os melhores, agora estamos já muito para além destas duas vertentes limitadas de controlo da procriação humana. Podemos, inclusivamente, afirmar que estaremos em breve muito além da própria *eugenia científica* que, no decorrer do século XX, por meio do recurso a políticas de esterilização e à pura e simples eliminação, tanto esteve presente nos regimes totalitários como o da Alemanha nazi, como em regimes democráticos como os Estados Unidos. Agora, esta nova vertente de uma “eugenia biotecnológica” é ela própria uma forma de poder em si mesma, ou melhor, um criptopoder que domina as populações e que as divide radicalmente acerca de como devem encarar este mundo totalmente novo que lhes anuncia um infinito número de possibilidades de modificação dos seus próprios corpos.

Na verdade, são muitos os factores que intervêm no debate público e na própria formação das opiniões dos indivíduos acerca da sua relação e da aceitabilidade a dar às biotecnologias na sua vida quotidiana. Se outrora foi fácil destrinçar entre as tecnologias que imediatamente se constituíam como perigos para a vida humana, agora estamos perante algumas novas tecnologias que parecem poder simultaneamente transportar perigos enormes mas também significativas vantagens para os homens do século XXI. Assim, se em 1945 o exemplo da bomba atómica foi alvo de um consenso imediato ao nível mundial sobre o seu potencial destrutivo, tendo sido imediatamente rotulada como uma tecnologia perigosa e sem qualquer benefício, ao ponto de todos os indivíduos terem sido proibidos até de pesquisar livremente acerca de tecnologia militar, com algumas das novas biotecnologias já não é possível este consenso no sentido de as situar do lado exclusivo do perigo ou, inversamente, do lado dos benefícios. Estamos, desta forma, a falar de tecnologias que podem ao mesmo tempo apresentar um elevado potencial destrutivo mas, paradoxalmente, permitir também a cura de doenças fatais, o que tende naturalmente a situar as populações mais a favor da sua liberalização do que propriamente da sua interdição. Para além disso, muitos destes novos dispositivos biotecnológicos apresentam-se genericamente como sendo apenas portadores de benefícios para as populações quando, na verdade, transportam consigo ameaças muito subtis e veladas, das quais não nos conseguimos imediatamente dar conta. Estamos assim perante um tipo de tecnologias que dificultam a distinção entre as vantagens e os perigos que elas próprias transportam, e acerca das quais autores como Fukuyama continuam a insistir que o verdadeiro caminho

para que essa distinção possa ser feita é o do controlo político-institucional. Nas suas próprias palavras, “Perante o desafio que nos coloca uma tecnologia como esta, onde o bem e o mal são quase indistinguíveis, parece-me haver uma única resposta, que consiste na sua regulação política através de instituições que façam a clivagem entre os progressos que contribuem para o bem da humanidade e os que podem ameaçar a dignidade humana e o bem-estar de todos nós.”³⁸ Claramente que esta crença de Fukuyama na capacidade de as instituições politicamente encarregues da regulação biotecnológica serem capazes de ter alguma interferência no âmbito da distinção entre as potencialidades e os perigos dos novos dispositivos biotecnológicos parece-nos neste momento obviamente enformada de irrealismo, tendo em conta que tal capacidade interventiva não só seria barrada pela debilidade do poder estatal nas nossas democracias ocidentais, como as próprias populações parecem já estar amplamente orientadas para receber a eugenia liberal e usufruir das suas vantagens na cura de doenças e na potenciação das características e capacidades dos seus corpos. Assim, no contexto das nossas democracias ocidentais, nenhum Estado conseguirá intervir no âmbito das biotecnologias, nem na urgente tarefa de distinguir o bem do mal, nem tão pouco junto da vontade das populações que, estando radicalmente desprotegidas depois da era do biopoder, tendem a perspectivar as novas biotecnologias como sendo representativas de um horizonte de oportunidades muito promissoras para as suas vidas.

No contexto do debate mundial acerca da receptividade a estas novas biotecnologias, há ainda que ter em conta que, entre todas as polarizações que possam existir acerca deste assunto, estarão sempre grupos de indivíduos que tentam de alguma forma defender interesses instalados, e que acabam por interferir com a capacidade de a opinião pública poder decidir de forma verdadeiramente isenta sobre as vantagens e os perigos das biotecnologias. Fukuyama admite que o debate actual acerca deste tema dos benefícios e dos riscos do poder biotecnológico está demasiadamente marcado por uma extremização de posições, tradutoras de interesses específicos de certas facções da sociedade que é preciso ultrapassar. Assim, temos de um lado “(...) os libertários que defendem que a sociedade não pode, nem deve, colocar entraves ao desenvolvimento da ciência. Este campo integra os investigadores e os cientistas que pretendem alargar as fronteiras do saber científico, a indústria, que pretende lucrar com os progressos

³⁸*Ibidem*, p. 275.

tecnológicos não sujeitos a restrições e, especialmente nos Estados Unidos e no Reino Unido, um vasto universo de pessoas ideologicamente empenhadas numa combinação de mercado livre, de supressão de regulamentações e de interferência mínima do Estado no que respeita ao domínio da tecnologia.”³⁹ Logicamente que, tratando-se aqui de duas posições extremas, do lado inverso deste debate estará, na perspectiva de Fukuyama, “(...) um grupo heterogéneo, que alimenta desconfianças éticas quanto à biotecnologia e que é constituído por pessoas com convicções religiosas, por ambientalistas que vêem a natureza como sagrada, por opositores das novas tecnologias e por esquerdistas que receiam o regresso das práticas eugénicas. Este grupo, que integra desde indivíduos avessos a tudo quanto sejam tecnologias novas, (...) até à Igreja Católica, que já avançou com propostas de proibição de uma vasta gama de novas tecnologias, desde a fertilização *in vitro*, às investigações com células estaminais, aos cereais geneticamente modificados e à clonagem de seres humanos.”⁴⁰

Assim, numa tentativa de interpretação sobre o tipo de interesses e de forças sociais em jogo nesta polarização das opiniões nas sociedades actuais acerca das biotecnologias, podemos constatar que, de acordo com a perspectiva de Fukuyama, o debate acerca deste assunto é dominado substancialmente pelos membros de dois grupos com posições extremas e onde de um lado temos os partidários da liberalização total das biotecnologias, em cujo grupo de interesses estão os investigadores, cientistas, a indústria biotecnológica e os indivíduos a favor da liberalização do mercado biotecnológico, e do outro lado temos os partidários da sua absoluta proibição e que provêm dos mais variados quadrantes, desde grupos religiosos conservadores, a ambientalistas e adeptos de ideologias de esquerda, que têm a uni-los um conjunto de desconfianças éticas para com as biotecnologias e o receio do regresso das práticas de eugenia a partir delas. Segundo Fukuyama, se o grupo a favor da liberalização peca por demonstrar uma atitude excessivamente permissiva, já o grupo que defende a absoluta proibição peca pelo irrealismo e pela falta de sensatez, pelo que todo o trabalho a ser feito terá de consistir em encontrar um meio termo que permita aferir, para cada nova descoberta biotecnológica, o seu grau de risco e, a partir daí, optar pela sua liberalização, mediante regulação adequada, ou pela sua absoluta proibição. A este respeito é o próprio Fukuyama quem refere explicitamente que: “Algumas tecnologias, como a clonagem humana, devem ser totalmente banidas, por razões tanto intrínsecas como

³⁹*Ibidem*, p. 275.

⁴⁰*Ibidem*, pp. 275-276.

táticas. Mas a maioria dos outros processos que estão a surgir carecem de uma regulação cautelosa e subtil.”⁴¹ No entanto, um factor altamente limitativo nesta perspectiva de Fukuyama consiste no facto de ele considerar que esta ponderação acerca de quais os dispositivos biotecnológicos a permitir e a proibir deverá ser única e exclusivamente feita por instituições de carácter político, tentando afastar as populações de todo este processo de debate acerca dos perigos e das vantagens de cada nova descoberta. Aliás, a nossa análise comparativa deste ponto de vista de Fukuyama com o de Habermas já nos tinha conduzido anteriormente à constatação de que o primeiro revela uma clara tentativa de que a regulação das biotecnologias não envolva as populações, sob pena de estas poderem enveredar por liberalizar excessivamente o mercado biotecnológico. No entanto, parece-nos que mesmo mantendo a posição do controlo político-institucional, Fukuyama deveria prever a atribuição de algum papel, ainda que não propriamente regulador, mas antes interventivo a uma escala de discussão pública, por parte das populações. Mas o que verdadeiramente acontece é o ponto de vista inverso, o de um total afastamento dos indivíduos deste processo, o que leva Fukuyama a referir, inclusivamente, que deve haver menos posicionamentos éticos e mais preocupação com a constituição das instituições reguladoras: “Enquanto toda a gente se apressa a assumir um posicionamento ético a favor ou contra as novas tecnologias, quase ninguém parece preocupar-se com o tipo de instituições que serão necessárias para permitir às sociedades o controlo do ritmo e do escopo do progresso científico.”⁴² Assim, toda esta obstinada tentativa de manter as populações de fora até mesmo do processo de discussão das novas biotecnologias parece ser altamente limitativa na perspectiva de Fukuyama, até porque, em última análise, a participação das populações no processo de discussão poderia ser um procedimento compatível com a proposta de uma regulação institucional.

Seja como for, há que ter consciência de que o debate sobre as biotecnologias e a sua forma de regulação, independentemente do tipo de envolvimento que seja pensado para as populações neste processo, será sempre algo de extremamente complexo, não só porque já concluímos que nenhuma forma de regulação, seja ela institucional ou baseada na intervenção deliberativa dos indivíduos, será plenamente funcional ou sequer minimamente possível, como também porque se de um lado as biotecnologias nos parecem oferecer potencialidades excelentes na cura de doenças e na potenciação das capacidades do corpo

⁴¹ *Ibidem*, p. 276.

⁴² *Ibidem*, p. 276.

tal como as conhecemos, por outro lado os problemas éticos que algumas destas tecnologias comportam são impossíveis de ignorar. Assim, tendo em conta o radical falhanço dos mecanismos de regulação, independentemente da sua natureza, e a polarização entre as vantagens e os problemas morais das biotecnologias, todos estes factores parecem conjuntamente minar este terreno de dificuldades insolúveis. Neste âmbito, seria impossível, nem que fosse por simples precaução, tentar manter a total restrição deste tipo de tecnologia porque, além de já não ser possível esse tipo de retrocesso, há que ter em conta todas as potencialidades que as biotecnologias poderão efectivamente trazer a muito curto ou médio prazo. Por exemplo, através do recurso ao diagnóstico de pré-implantação, podem ser evitados no futuro milhares de abortos de fetos com malformações. Já com o recurso às células estaminais totipotentes, poderão ser trazidas inúmeras vantagens para a medicina preventiva e para o próprio sector da transplantação de órgãos. Se considerarmos a possibilidade de recorrer à cultura de tecidos celulares a partir de células estaminais do embrião, isso poderá permitir-nos erradicar todo um conjunto de doenças graves monogeneticamente condicionadas. No entanto, também há que considerar que o uso sem limites deste tipo de tecnologia poderá não só trazer problemas morais importantíssimos como, por exemplo, aqueles que serão levantados se estas tecnologias forem usadas para “fabricar indivíduos por medida”, o que constituiria uma forma de instrumentalização da vida humana reduzida a um simples bem de consumo, e também trazer problemas reais que pudessem implicar a nossa própria continuidade como espécie, tendo em conta todo um cenário em que certas formas de vida que sempre fizeram inquestionavelmente parte da Humanidade seriam pura e simplesmente privadas da existência sob o pretexto da sua imperfeição. Tal como refere Habermas: “Esta espécie de controlo prévio da qualidade faz entrar em jogo um novo aspecto: a instrumentalização de uma vida humana criada sob condição, de acordo com as preferências e orientações axiológicas de terceiros. Os critérios de selecção obedecem a uma composição desejável do genoma. A decisão sobre a existência ou não-existência de uma futura vida será, pois, tomada em função de um potencial *modo de ser*. Sob este ângulo, a decisão existencial de interromper uma gravidez terá tão pouco a ver com o acto de dispor da vida pré-natal através de uma selecção feita com base em características desejadas, como com o consumo dessa vida para fins de investigação científica.”⁴³ Aliás, esta preocupação expressa por

⁴³ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 73.

Habermas no sentido de que a vida se possa tornar um bem de consumo por meio da vulgarização das biotecnologias é também partilhada por Fukuyama, que exprime a sua mais veemente oposição à liberalização da clonagem reprodutiva alegando que, além de se tratar de um modo de reprodução não natural e de desequilibrar as relações entre os envolvidos, tornará demasiadamente fácil o acesso à selecção de crianças por encomenda. Tal como o próprio Fukuyama refere, “A clonagem é uma espécie de cunha que abre caminho a toda uma série de novas tecnologias, as quais, em última análise, vão desembocar nos «bebés de encomenda», o que é tecnicamente mais exequível a curto prazo do que a engenharia genética.”⁴⁴

Mas a hipótese de instrumentalização da vida humana não é apenas visível nos procedimentos biotecnológicos que parecem ser, pelo menos à partida, mais censuráveis pela generalidade dos indivíduos, como também naqueles que nos parecem *a priori* serem mais portadores de benefícios do que de perigos. Assim, o próprio procedimento de diagnóstico de pré-implantação que, por exemplo, para Fukuyama deverá ser permitido no caso de ser usado para livrar o embrião de doenças e malformações, mas proibido se for para promover o mero aperfeiçoamento genético, poderá, com o passar do tempo, levar muitos pais a escolher ou a rejeitar fetos em função de uma selecção de características que nada tenham a ver com a saúde da criança mas antes com a sua posse de determinadas características físicas.

Ora toda a análise que levámos a cabo da biotecnologia e das suas formas de regulação parece ter-nos conduzido à conclusão de que esta fase que agora vivemos no processo histórico de politização do corpo, além de nos colocar perante problemas extremamente complexos, nos coloca também perante um horizonte de possibilidades de instrumentalização do corpo, aos mais variados níveis, que mais nenhuma época da história parece ter alguma vez possibilitado. Se até à era do advento das biotecnologias e da dominação dos criptopoderes nas democracias liberais do ocidente a instrumentalização do corpo e a sua politização se restringia basicamente ao exercício de uma decisão sobre a vida e a morte dos indivíduos, agora, em plena era biotecnológica e de domínio dos criptopoderes, o processo de politização do corpo efectua-se a partir da abertura de uma terceira possibilidade, a da modificação corporal e, em última análise, a possibilidade da própria modificação da natureza humana. Na verdade, talvez a questão mais preocupante

⁴⁴ Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 311.

que esta nova fase de gestão do corpo por meio das biotecnologias nos levanta é a da possibilidade de estarmos a interferir de forma muito preocupante com a natureza humana, o que terá, obviamente, implicações profundas na nossa própria autocompreensão da espécie. Para Habermas, este é efectivamente o problema central com o qual somos confrontados no âmbito da possibilidade eminente da instauração de um mercado de eugenia liberal: a de que este processo nos possa conduzir a alterações de tal ordem profundas na natureza humana que possam interferir irremediavelmente com a nossa própria autocompreensão enquanto espécie. Neste âmbito, é curioso que toda a análise habermasiana começa justamente por identificar a questão do valor da vida pré-natal e a forma como as biotecnologias pretendem instrumentalizá-la enquanto sintoma definitivo de que poderemos estar a tomar um caminho muito perigoso. Assim, tendo em conta que Habermas reserva o conceito de pessoa para a esfera da interacção comunitária, quando falamos de vida pré-natal não estamos ainda, no contexto do pensamento deste autor, a falar propriamente da instrumentalização de pessoas, o que leva Habermas a designar a vida pré-natal como sendo uma *vida pré-pessoal*. No entanto, o facto de estarmos perante uma forma de vida “anterior à pessoa”, não significa, como de resto já observámos na nossa análise, que estejamos em face de uma forma de vida pura e simplesmente destituída de valor. Assim, se a vida comunitária, onde se processa a interacção entre as pessoas, nos confronta com questões de ordem moral, já a vida pré-pessoal constitui-se, para Habermas, como sendo uma forma de vida eticamente constituída e que, como tal, não deve ser sujeita a intuitos de manipulação desregrada por parte das biotecnologias. Neste sentido, se a vida dos indivíduos em comunidade é algo cujo valor, sendo de ordem moral, pode ser encarado de formas diferentes consoante a comunidade que estejamos a considerar, já a vida pré-pessoal, porque é situada no âmbito de um valor ético, interfere com a nossa própria autocompreensão enquanto espécie. É o próprio Habermas quem refere explicitamente que: “Designo como «morais» as questões que se prendem com uma vida justa em comunidade. Para pessoas de acção, que podem entrar em conflito umas com as outras, essas questões colocam-se quando se torna necessário regular normativamente as interacções sociais. (...) Podemos ver, por exemplo, que diferentes nações lidam de modo diverso com os assassínios em massa cometidos pelos regimes anteriores. (...) Em contraste, a forma como lidamos com a vida humana pré-pessoal levanta questões de calibre inteiramente diferente. São questões que não dizem respeito a uma ou outra

diferença na multiplicidade das formas culturais de vida, mas sim às autodescrições intuitivas à luz das quais nos identificamos como *seres humanos* e nos distinguimos de outros seres vivos – ou seja, à nossa autocompreensão como membros da espécie.”⁴⁵ Assim, podemos constatar que, para Habermas, ao passo que as questões relativas à vida do indivíduo em comunidade, sendo do âmbito da moral, a sua apreciação pode variar de cultura para cultura, já quando consideramos a vida humana pré-pessoal o que está em causa é algo de bem mais profundo, tendo em conta que não é susceptível de uma interpretação do seu valor em função do contexto cultural a que nos estamos a referir, mas tem um valor universal na medida em que implica a forma como nós globalmente nos compreendemos como espécie. Desta forma, se os problemas de interacção dos indivíduos podem ser interpretados de forma situada e relativa à comunidade que estamos a considerar, já a vida pré-pessoal é algo que nos implica como espécie, e que por isso é detentora de um valor ético e universal. Nesta medida, quando as biotecnologias usam, nas suas investigações, embriões como se fossem mero material humano descartável, o que está em causa é uma violação das nossas fronteiras enquanto espécie, tal como o próprio Habermas refere explicitamente: “Não se trata, pois, da cultura, que é diferente em todo o lado, mas sim da noção que diferentes culturas têm «do» ser humano, ser humano esse que – na sua generalidade antropológica – é o mesmo em toda a parte. Se não me engano, na forma como avalio a discussão sobre o «aproveitamento» de embriões para fins de investigação, ou sobre a «criação de embriões sob condição», as reacções emocionais que ela desencadeia, mais do que indignação moral, exprimem repulsa perante algo obsceno. É uma sensação de vertigem, como a que de nós se apodera quando um chão que julgávamos seguro nos começa a fugir debaixo dos pés. É sintomática a aversão que sentimos perante a perspectiva de uma monstruosa violação de fronteiras da espécie que, ingenuamente, acreditávamos «imutáveis».”⁴⁶

Ora, esta análise levada a cabo substancialmente a partir das concepções de *vida pré-pessoal* e de *autocompreensão da espécie* no pensamento de Habermas parece estar a conduzir-nos progressivamente para a constatação de que aquele que nós inicialmente designámos como sendo o processo histórico de politização do corpo se encontra efectivamente na era do advento dos criptopoderes onde, entre eles, o poder biotecnológico se assumiu de forma definitiva como um poder de gestão do corpo biológico, levantando

⁴⁵ Jünger Habermas, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 82-83.

questões éticas dilacerantes. Na verdade, esta gestão biotecnológica do corpo parece estar a adquirir contornos intrinsecamente perigosos: estamos, neste momento, perante possibilidades de intervenção e de manipulação do corpo humano que vão muito além das velhas formas de eugenia dos regimes autoritários do século XX. Neste sentido, estamos situados num terreno que não se limita a comprometer seres humanos individualmente considerados, mas que implica a própria manipulação da nossa espécie e uma consequente interferência com a autocompreensão que temos de nós mesmos enquanto humanos. Assim, se nas várias sociedades surgem questões susceptíveis de uma interpretação moral, relativa e situada, esta nova forma de gerir o corpo biológico trazida com as novas biotecnologias, e que parece supor uma interferência sem limites sobre a vida humana pré-pessoal, é algo que, em virtude de mexer com a noção que temos da nossa própria espécie, se torna em algo de natureza ética e com implicações universais. Desta forma, podemos dizer que nunca o horizonte de possibilidades de manipulação do corpo ao longo da História foi tão alargado e tão perigoso. Nesta medida, se nas democracias liberais do ocidente se pretendia uma vida inteiramente livre para os indivíduos, e isso supunha a concretização de um mundo pós-metafísico, sem narrativas englobantes que pudessem subjugar os indivíduos, tal não deveria ser significado de que também aspectos dotados de um valor universal, como é o caso da nossa autocompreensão enquanto espécie e do valor da vida pré-pessoal, fossem descurados e relativizados, pois o tipo de problemas com os quais eles nos confrontam têm de ser lidos independentemente de todos os relativismos e da própria diversidade das concepções de moral existentes. De acordo com o que o próprio Habermas refere: “As interpretações do «eu» e do mundo das culturas mais elevadas, surgidas no tempo axial, convergem, por assim dizer, num patamar mínimo de autocompreensão ética da espécie, em que essa moral se apoia.”⁴⁷

Mas, se aprofundarmos ainda mais a nossa análise, deparamo-nos com muitas outras práticas trazidas pelo progresso científico que interferem com a nossa autocompreensão enquanto humanos no âmbito desta gestão biotecnológica do corpo. Habermas considera que a materialização de uma eugenia liberal, já não ao nível da manipulação de formas de vida pré-pessoal, mas antes na modificação do corpo e das suas características “convencionais” através dos dispositivos biotecnológicos, será também sinónimo de uma profunda tecnicização da natureza humana, também ela significado de

⁴⁷*Ibidem*, p. 83.

profundas alterações ao nível da nossa própria autocompreensão enquanto homens. Logicamente que esta tecnicização da natureza humana partirá da materialização de todo um conjunto de cenários em que poderá ser operada uma espécie de simbiose entre o Homem e a máquina, substancialmente por meio das inovações nanotecnológicas. A este respeito, Habermas refere explicitamente que “Para os processos vitais tecnicamente assistidos do organismo humano, os peritos em nanotecnologia projectam um cenário de uma fusão entre homem e máquina, de que resultaria uma espécie de unidade de produção submetida a um sistema auto-regulado de supervisão e renovação, em permanente restauro e aperfeiçoamento.”⁴⁸ Ao abrigo deste tipo de cenário, os mais vanguardistas esperam viver na era em que micro-robôs serão postos em circulação no interior do corpo humano e tratarão da “manutenção” das partes não orgânicas ou artificiais que forem implantadas em cada indivíduo, ou até, em cenários ainda mais surpreendentes, poderá mesmo vir a ser possível a criação de *software* cerebral para ser “descarregado” no cérebro humano, entre muitas outras hipóteses que cada vez mais se afiguram como prováveis face aos rápidos desenvolvimentos das investigações nanotecnológicas. A materializarem-se possibilidades deste tipo, é óbvio que as alterações na autocompreensão da espécie serão ainda mais profundas, uma vez que poderemos estar na eminência do aparecimento do verdadeiro “homem-máquina”, não no sentido organicista cartesiano, mas antes num sentido de fusão entre o biológico e o mecânico. Para Habermas, a materialização de cenários como este, constituem “(...) exemplos de uma tecnicização da natureza humana que está a gerar uma nova autocompreensão ética da nossa espécie – uma autocompreensão de um género que não pode já coadunar-se com a autocompreensão normativa de pessoas que determinam autonomamente a sua vida e são responsáveis pelas suas próprias acções.”⁴⁹ Neste sentido, conseguimos perceber nas palavras de Habermas que neste âmbito da fusão entre o homem e a máquina as grandes questões que serão colocadas no terreno da autocompreensão da espécie serão relacionadas com a própria noção de responsabilidade pelas acções realizadas por cada um. Assim, partindo do pressuposto de que a crescente integração de dispositivos biotecnológicos nos indivíduos os poderá deixar menos livres e mais dependentes da própria manutenção mecânica feita por terceiros, então isso poderá constituir para alguns uma forma de escapar à responsabilidade pelos actos cometidos, tendo em conta que foram o resultado de uma interferência conjunta de elementos

⁴⁸*Ibidem*, p. 84.

⁴⁹*Ibidem*, p. 85.

humanos com elementos artificiais. Neste sentido, o facto de, com a materialização deste género de cenários, passarem a existir corpos mais mecanizados e corpos onde ainda não tenham sido integrados dispositivos biotecnológicos, poderá criar relações assimétricas entre os indivíduos, mediante estas envolvam corpos modificados pela biotecnologia ou corpos que ainda não tenham sido sujeitos a estas transformações. De qualquer forma, a hipótese da fusão entre corpos orgânicos e peças mecanizadas e artificiais comportará algumas das alterações mais profundas na compreensão que a espécie humana tem de si própria, tendo em conta que poderá vir a mudar na nossa natureza aspectos que nós supuséramos serem completamente invariáveis, sobretudo no que respeita à concepção da responsabilidade moral pelas acções de cada um, bem como relativamente às próprias noções que temos acerca da distinção entre *natural* e *artificial*, que terá profundas implicações “(...) na sensibilidade do nosso próprio corpo e na distinção que fazemos entre uma subjectividade, por muito rudimentar que seja, e o mundo dos objectos manipuláveis.”⁵⁰ Em última análise, todos poderemos perspectivar o nosso próprio corpo como sendo um objecto manipulável, o que confundirá completamente o tradicional binómio existente entre *subjectividade* e *objectividade*, por meio da criação de uma estranha confusão entre o nosso corpo e um mero objecto de manipulação. Sobre as consequências que este tipo de intervenção no nosso corpo poderá criar, Habermas alude ao pensamento de Hans Jonas, segundo o qual “«Fabricar» significa aqui libertar [algo] na corrente do devir, pela qual também o fabricante é arrastado.”⁵¹

No âmbito desta exploração das alterações no campo da autocompreensão da espécie que poderão advir por meio da modificação biotecnológica do corpo humano, Habermas refere que se tais interferências acontecerem na óptica de uma eugenia liberal, poderemos mesmo vir a assistir ao surgimento de uma nova figura na sociedade, relativa a um tipo de indivíduos que funcionará como um “criador humano” e cuja função será a de apurar as raças como se se tratassem de mero gado humano, o que interferirá inteiramente com a tradicional concepção de uma natureza auto-regulada. Mas um outro contributo interessante na análise habermasiana não deixa de ser o facto de este autor tentar apurar a génese desta tecnicização da natureza humana que é suposta nas intervenções biotecnológicas sobre o corpo humano. Assim, tendo em conta que a análise que levámos a

⁵⁰ *Ibidem*, p.90.

⁵¹ Hans Jonas, “Lasst uns einen Menschen Klonieren”, em: id. *Tecnik, Medizin und Eugenik*, Frankfurt am Main, 1985, p. 165, *apud* Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 91.

cabo no segundo capítulo desta dissertação fez depender o início histórico do processo de politização do corpo da Modernidade, considerando que foi nesta época que se iniciou a objectivação do corpo (que serviu de base à sua politização), a análise habermasiana parece sugerir que foi desta mesma objectivação moderna do corpo que derivou a sua instrumentalização, a mesma que é suposta na intervenção biotecnológica que se pretende agora fazer nele. Tal como o próprio Habermas refere: “(...) as modernas ciências experimentais desempenharam um importante papel, ao unirem a atitude objectivadora do observador desinteressado à atitude técnica de um observador interventivo, que produz efeitos experimentais. Foi assim que o cosmos deixou de ser um objecto de pura contemplação e a natureza, nominalisticamente «desespirtualizada», foi sujeita a uma objectivação de um novo tipo. (...) A adaptação das formas sociais de produção e transporte aos progressos tecnocientíficos trouxe indiscutivelmente o predomínio de uma única forma de acção, que é precisamente a instrumental.”⁵² Assim, foi com base na objectivação da natureza e na adopção de uma razão instrumental, ambas produto da Modernidade, que, como sabemos, foi a era do início histórico da politização do corpo, que se construiu historicamente a possibilidade da intervenção biotecnológica sobre o corpo, como se este se tratasse de um mero objecto manipulável. No fundo, as pretensões biotecnológicas de alteração do corpo humano mais não são do que uma evolução e extensão da razão instrumental e operatória que se iniciou na Modernidade e por meio da qual se deu início ao processo histórico de politização do corpo. Parece ser também deste mesmo intuito moderno de dessacralizar o corpo humano e de o objectivar até ao limite que hoje resultam todas as tentativas de modificação do genoma humano que poderão, no limite, conduzir-nos à completa indistinção entre aquilo que é especificamente humano e aquilo que é já produto da biotecnologia. Tal como o próprio Habermas refere novamente, “Ora, quanto mais intrusiva for a intervenção na composição do genoma humano, tanto mais o estilo clínico de tratamento se aproximará do estilo biotecnológico da intervenção, esbatendo a distinção intuitiva entre natural e artificial, subjectivo e objectivo – até acabar por atingir a auto-referência da pessoa à sua existência corpórea.”⁵³ Neste âmbito, a crescente diluição da fronteira entre tratamento clínico e fabricação técnica que é suposta na intervenção da biotecnologia na modificação do corpo fará com que, parafraseando

⁵² Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, pp. 88-89.

⁵³ *Ibidem*, p. 91.

Hans Jonas, o Homem deixe de se confrontar com a técnica como seu dono e senhor e passe a ser antes o seu próprio escravo.

Esta consciência de que a generalização das práticas de intervenção biotecnológica no corpo pode reconfigurar profundamente a interpretação que temos de nós próprios enquanto espécie é algo que acaba também por atravessar não só o pensamento de Habermas como o do próprio Fukuyama, ainda que de uma forma muito diferente, tendo em conta o seu ponto de vista de análise político-institucional. Assim, numa tentativa de dar conta do tipo de inovação que será possibilitada no corpo humano pelos avanços biotecnológicos, Fukuyama refere que estamos ainda numa fase muito embrionária de todo um conjunto de inovações radicalmente diferentes que estão ainda para vir e que, de acordo com o seu ponto de vista, deverão ser institucionalmente controladas. Tal como o próprio refere: “As pesquisas com embriões serão apenas o começo de uma série de inovações tecnológicas, em que as sociedades se vêem forçadas a decidir sobre normas e instituições reguladoras.”⁵⁴ Neste âmbito, também Fukuyama prevê que tudo o que as biotecnologias possam trazer venha ser de tal ordem revolucionário na configuração que temos da nossa natureza humana que comportará uma radical reinterpretação da noção que temos do ser humano. Assim, Fukuyama prevê que, além da vulgarização do diagnóstico de pré-implantação poder, dentro em breve, possibilitar aos pais uma escolha das características dos seus filhos, muitos outros factos extraordinários vão acontecer nas mais diversas áreas do desenvolvimento biotecnológico. Por exemplo, este autor chega mesmo a admitir que a evolução das drogas psicotrópicas virá trazer potencialidades cognitivas muito além daquelas que são típicas nos seres humanos, e que a engenharia genética virá possibilitar a implementação de características de outras espécies nos fetos humanos, de tal ordem que no futuro possa vir mesmo a ser possível a criação de quimeras com base em genes humanos, facto que, aliás, já teve uma experiência precursora tendo em conta o próprio caso relatado por Fukuyama de que a empresa *American Cell Technology* já declarou ter obtido bons resultados na transferência de ADN humano para um ovo de bovino que evoluiu até ao estado de blastocisto e depois foi destruído.⁵⁵ Poderemos assim estar já em plena entrada na era da criação de seres híbridos, apenas parcialmente humanos, por meio das inovações biotecnológicas. E o mais preocupante é que este tipo de experiências parece já estar a acontecer em secretismo e à revelia de qualquer forma de

⁵⁴ Francis Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 308.

⁵⁵ *Cf. Ibidem*, p. 309.

regulação biotecnológica, tal como nos comprova esta experiência com a fusão de ADN humano com material animal levada a cabo pela *American Cell Technology*. É então com base na descrição destes tipos de intervenções no corpo humano através das inovações biotecnológicas que Fukuyama sugere que as transformações que estão a ocorrer estão a interferir de tal ordem com a nossa natureza enquanto humanos que não só irão seguramente alterar a nossa própria autocompreensão como espécie como também poderão significar o princípio de uma História pós-humana. A este respeito, Fukuyama recorda que ao longo da História foram necessárias sucessivas reconfigurações do próprio conceito de essência humana até que este reconhecesse a igualdade da condição de ser humano aos negros ou às mulheres, por exemplo. Neste sentido, nada nos garante que este reconhecimento de integração na esfera da Humanidade não seja muito em breve estendido também àqueles que forem produto de uma fabricação semi-humana e semi-artificial por meio da biotecnologia. Caso isso aconteça, poderemos estar em vias de alterar toda a nossa percepção do que é, afinal, o ser humano e estar também numa era que marcará a entrada da História dos Homens no exercício de uma nova esfera de liberdade que, se não for controlada, poderá alterar quase tudo o que o ser humano tem de mais próprio e torná-lo irreconhecível. Tal como o próprio Fukuyama refere: “Pode acontecer que estejamos de alguma forma destinados a abraçar este novo tipo de liberdade, ou que o próximo estágio da evolução seja, como já houve quem afirmasse, o momento de agirmos deliberadamente sobre a nossa constituição biológica, em vez de a deixarmos entregue às forças cegas da selecção natural.”⁵⁶ Mas é neste âmbito que, com Fukuyama, colocamos também a pergunta: será que esta nova era em que seremos, conjuntamente com a Natureza, construtores colaborativos do nosso próprio corpo significará, efectivamente, a entrada numa era de completa felicidade, ou não será antes o início da construção de um mundo significativamente pior porque mais competitivo, mais marcado pela existência de conflitos e até completamente ausente da noção do que é a verdadeira Humanidade, tendo em conta o grau de simbiose que teremos com outras espécies não humanas e com os próprios instrumentos tecnológicos?

A possibilidade de materialização deste futuro pós-humano em que o poder criptopolítico das biotecnologias alterará para sempre a nossa própria autocompreensão enquanto espécie humana que somos será tão mais real quanto mais as populações

⁵⁶*Ibidem*, pp. 325-326.

desprotegidas pelo falhanço do biopoder se deixarem ludibriar pelas promessas do poder biotecnológico. Neste aspecto, também os indicadores parecem revelar que a massa de Homens sem sentido que constitui as sociedades do século XXI está de tal ordem vulnerável que já vê nas biotecnologias o significado de um futuro promissor e plenamente feliz. A verdade é que todas as potencialidades que as biotecnologias parecem oferecer no domínio sobre a Natureza e, acima de tudo, sobre as limitações físico-biológicas do nosso corpo, está a funcionar como um convite à entrega das populações ao futuro biotecnológico. Assim, rendendo-se a tudo o que a biotecnologia poderá oferecer, o homem contemporâneo sente-se como dono do seu futuro na medida em que conseguirá, como nunca conseguiu antes, concretizar o ideal das democracias liberais do ocidente, segundo o qual cada um seria supostamente capaz de decidir livremente acerca de si próprio e sem o jugo estatal. Tal como Habermas refere a este respeito: “(...) na medida em que as crescentes liberdades de escolha fortalecem a autonomia privada do indivíduo, a ciência e a técnica mantiveram-se, até à data, espontaneamente aliadas à ideia nuclear do liberalismo de que todos os cidadãos devem ter idêntica oportunidade de configurar autonomamente a sua própria vida.”⁵⁷ Assim, dominadas pelos criptopoderes mas, simultaneamente interessadas em concretizar o messianismo de liberdade e de felicidade prometido pelo Liberalismo, as nossas populações estarão dispostas a aceitar tudo o que lhes possa trazer mais vida, mais saúde e uma extensão do horizonte de possibilidades dos seus próprios corpos, nem que seja à custa da completa tecnicização da natureza humana. Tal como Habermas refere novamente: “De um ponto de vista sociológico, enquanto a tecnicização da vida humana puder ser medicamente justificada com a esperança numa vida mais longa e saudável, a sua aceitação social dificilmente se desvanecerá.”⁵⁸ Assim, em presença dos mais consistentes argumentos que comprovam que a generalização das intervenções biotecnológicas interferirão com a nossa própria compreensão enquanto espécie humana, os homens das nossas democracias liberais do ocidente continuarão certamente iludidos pelas promessas das biotecnologias, crentes de que o caminho se faz para a frente e de que a “moralização da natureza humana” é sinónimo de um retrocesso porque, afinal, se a ciência já conseguiu dominar e dessacralizar o mundo e o corpo dos homens, então porquê regredir?

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, p. 66.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 66.

Na verdade, esta linha de argumentação de todos aqueles que pretendem um avanço ilimitado das descobertas biotecnológicas, e segundo os quais estamos num caminho de evolução perfeitamente natural, é já uma tendência fortemente enraizada entre os “habitantes” das nossas democracias liberais do ocidente. Aliás, começa já a ser persistente o recurso à ideia de que a criação de um mercado de eugenia liberal é de tal ordem normal na evolução humana que da mesma forma que a socialização produz alterações nas atitudes dos indivíduos, também as biotecnologias vão introduzir legitimamente alterações no corpo humano. Acerca dos defensores deste tipo de argumentos, Habermas refere que, em última análise, o que se advoga é a defesa de uma igualdade de fundo entre educação e eugenia: “Pretendem, deste modo, demonstrar que, do ponto de vista moral, não existe nenhuma diferença apreciável entre eugenia e educação (...). Este argumento deveria supostamente justificar o alargamento do poder educativo dos pais, que é constitucionalmente garantido, à liberdade eugénica de melhorar o património genético dos filhos.”⁵⁹ Mas, na verdade, para este autor, por mais que se queira defender um argumento deste tipo, ele não tem sustentação possível, até porque a adoptar-se este tipo de argumentação, poderá objectar-se que a dada altura poderá acontecer uma colisão entre o plano de vida que o indivíduo geneticamente modificado quer para si e aquele que o seu fabricante a artífice tem nos seus planos objectivadores.⁶⁰

Outro dos argumentos que é comumente apresentado por todos aqueles que pretendem o avanço ilimitado das biotecnologias na colonização do corpo humano é aquele que alega que se durante um determinado tratamento médico convencional este se revelar insuficiente, e houver uma intervenção biotecnológica que o complete na cura do doente, esta deverá ser permitida, desde que haja consentimento por parte de quem vai ser sujeito à intervenção. Como será fácil de prever, este é talvez dos argumentos que colhe maior aceitação junto do comum dos indivíduos, sem que se aperceba que o que está por detrás da sua defesa é afinal uma tentativa de vulgarização de determinados procedimentos biotecnológicos interditos, mas por meio de uma parceria colaborativa com o paciente, onde afinal o verdadeiro intuito não é o da sua cura mas antes o de introduzir sub-repticiamente uma crescente aceitação de determinados procedimentos biotecnológicos que de outra forma poderiam nunca vir a ser autorizados.

⁵⁹*Ibidem*, pp. 92-93.

⁶⁰*Cf. Ibidem*, pp. 94-95.

Como poderemos facilmente concluir, as populações das nossas democracias liberais parecem estar muito mais inclinadas para uma aceitação dos avanços das biotecnologias sobre o corpo do que para a ponderação dos seus riscos. Nesta medida, a tendência geral é para encarar até o próprio uso dos dispositivos biotecnológicos com vista à potenciação das capacidades corporais como sendo um verdadeiro exercício de liberdade. Aliás, é já amplamente acolhida a ideia de que a modificação genética do próprio corpo é afinal um mero exercício individual da liberdade, o que de resto é mais uma tendência em conformidade com a ideologia geral das nossas democracias liberais do ocidente que pretendem dar a cada um a capacidade da sua própria autodeterminação. Habermas apercebe-se muito claramente deste aspecto quando refere explicitamente que: “Do ponto de vista liberal, tanto as novas tecnologias de reprodução como a substituição de órgãos, ou a morte medicamente assistida, são vistas como um acréscimo da autonomia pessoal.”⁶¹ Neste âmbito, quem pretende aceitar e até defender uma intervenção sem limites sobre o seu corpo, porque afinal se trata de um exercício da sua própria liberdade, defende que uma coisa são os “recursos e características físicas com que nascemos” e outra é a gestão que fazemos deles. Autores como Ronald Dworkin defendem, inclusivamente, que esta capacidade de optar entre acaso e livre escolha é a base da nossa moralidade. Portanto, no âmbito de sociedades tendencialmente voltadas para acolher abertamente a realização simultânea das potencialidades biotecnológicas e as do liberalismo que inspira as nossas democracias ocidentais há toda uma pluralidade de argumentos que podem ser mobilizados em defesa de uma livre intervenção das biotecnologias sobre o corpo. Mas há também que reconhecer que há toda uma pluralidade de argumentos que apontam em sentido contrário e que alertam para os perigos da eugenia liberal, mas estes são certamente muito menos acolhidos pelas populações tendencialmente deslumbradas pelo futuro biotecnológico. Assim, toda a promessa de encantamento que as biotecnologias parecem querer trazer aos Homens do século XXI fazem mais sentido para estes do que qualquer reflexão crítica que se possa fazer acerca dos perigos dos avanços biotecnológicos, e entre os quais poderão constar argumentos também eles muito poderosos e denunciadores de que poderemos estar a entrar num caminho sem retorno que irá certamente comprometer a percepção que temos de nós próprios e da nossa espécie. Neste sentido, como explicar, por exemplo, a alguém que seja produto de uma criação artificial pedida até ao detalhe por outrem, que afinal é o

⁶¹ *Ibidem*, p. 69.

produto de um devaneio? Será que isso não afectará a imagem e a relação que essa pessoa tem consigo própria? Neste âmbito, poderá até mesmo existir a possibilidade de estarmos perante o advento de uma concepção de mundo onde o artificial será considerado um modo de vida superior. Depois, a aceitar um cenário de eugenia liberal, como explicar a alguém criado artificialmente que foi um simples meio para atingir um fim pretendido por outra pessoa? Por outro lado, se todos temos como garantido que é um direito realizar os nossos planos individuais de vida, o que dizer desse direito em todos aqueles que são simplesmente criados para satisfazer os planos de alguém? Ou ainda, o que dizer da liberdade ética de gerir a própria vida com as condicionantes físico-biológicas que se recebeu da natureza, quando afinal alguém se torna, através das biotecnologias, no resultado de um conjunto de desígnios que não resultaram do acaso da Natureza mas que também não escolheu livremente porque alguém escolheu para si? A acrescentar a estes argumentos estão tantos outros que se prendem com a assimetria das relações criadas entre alguém e um indivíduo geneticamente criado à sua imagem e semelhança: será que essa pessoa está perante um irmão gémeo, um filho ou uma cópia com a qual apenas partilha a imagem? Para além disso, e ainda num mesmo âmbito, torna-se legítimo perguntar que tipo de relação poderemos pensar para a pessoa criada artificialmente com o seu criador ou programador: poderá alguma vez ser uma relação paternal quando essa pessoa não a criou nesse sentido e decidiu irreversivelmente os capítulos mais importantes da sua vida? Por outro lado, se concebermos um estatuto moral para a pessoa criada artificialmente ou modificada, será ele igual ou inferior àquele que é detido pelas “pessoas naturais”? O que dizer ainda da possibilidade de a generalização da terapia da linha genética poder interferir, não se sabe bem em que sentido, com a evolução do genoma das gerações vindouras?

Na verdade, por mais que as nossas populações sejam confrontadas com estes argumentos e dificuldades éticas que certamente advirão do livre recurso aos dispositivos biotecnológicos na modificação do corpo, elas revelam-se muito menos sensíveis à possibilidade da auto-instrumentalização da espécie do que aos argumentos tradutores das promessas infundáveis das biotecnologias na modificação dos seus corpos. Para Habermas é um facto que estamos já a avançar a passos largos no caminho da instrumentalização da espécie e no advento da eugenia liberal. Se tal acontecer, assistiremos não só à criação física de indivíduos que muito pouco terão das tradicionais características humanas, como também a uma derrapagem de noções fundamentais no campo da moral e da ética

humanas. Esta espécie de futuro pós-humano, que tanto Fukuyama como Habermas temem que possa acontecer, será uma era em que a auto-instrumentalização da espécie se tornará num destino inevitável devido à instalação definitiva do mercantilismo do corpo por meio do criptopoder biotecnológico. Esta nova gestão do corpo a partir da óptica de uma eugenia liberal e da comercialização genética tornará a vida humana pré-pessoal completamente despojada do seu estatuto ético e, conseqüentemente, procedimentos como a criação e destruição de embriões para fins de investigação tornar-se-ão numa prática sistemática e banal. Para além disso, a decisão sobre a vida digna e indigna de ser vivida será, obviamente, feita em função das preferências dos “consumidores” de produtos genéticos o que, em última instância, parece estar a conduzir o processo histórico de politização do corpo, pelo menos nas democracias liberais do ocidente, a uma entrega definitiva ao criptopoder biotecnológico que tornará a vida humana num produto transaccionável e completamente isento de considerações morais.

Assim, se começámos este capítulo com a questão sobre o futuro da relação entre o corpo e o poder, onde foram deixadas em aberto duas hipóteses – uma primeira hipótese em que o poder biotecnológico seria usado pelo Estado para recuperar o seu poder sobre os corpos dos cidadãos, e a segunda hipótese que consistia na instalação do poder biotecnológico como um criptopoder de gestão do corpo, sem interferência estatal – agora toda a análise que levámos a cabo parece ter-nos conduzido à evidência de que a instalação da biotecnologia como um criptopoder parece ser o futuro da relação entre o corpo e o poder nas democracias liberais do ocidente. No entanto, se alargarmos a nossa óptica de análise desta relação ao nível mundial, rapidamente nos daremos conta de uma preocupante multiplicação dos perigos: se a ocidente dominam os criptopoderes e, entre eles, o poder biotecnológico que gere o corpo fora da interferência estatal, o que acaba por constituir uma relação de poder muito mais perigosa, já a oriente persistem ainda países que tentam fazer das biotecnologias um instrumento de poder estatal no domínio dos corpos dos cidadãos. Se unirmos os dois horizontes de poder do corpo numa mesma análise, o poder autoritário oriental ao poder criptopolítico ocidental, constatamos que o corpo sai, nesta nova fase do processo histórico de politização do corpo, completamente dominado pelo poder, e com a perigosa mediação biotecnológica a enformar esta relação. Esta dominação total do corpo pelos Estados autoritários do oriente e pelos criptopoderes do ocidente parece já ter tomado os primeiros passos de descontrolo, pelo que nem uma

regulação político-institucional, nem uma regulação com base em processos deliberativos que supunham a intervenção directa das populações poderá ser plenamente eficaz. Parecemos assim estar a aproximar-nos a passos largos, no processo histórico de politização do corpo, de uma dominação total do corpo pelo poder que poderá conduzir-nos à própria manipulação integral da Humanidade. Perante a hipótese do completo descontrolo nesta relação histórica do corpo com o poder, nenhuma reabilitação de nenhum paradigma do passado será viável. Por outro lado, ninguém detém a capacidade de orientar na prática qualquer modelo de acção política que possa ser concertado na relação do poder com o corpo perante a divergência das políticas ao nível mundial, e também perante a bipolarização entre o poder autoritário do oriente e o poder criptopolítico do ocidente, que a uni-los têm apenas uma mesma lógica de dominação sobre o corpo mediada pelas biotecnologias. Neste sentido, por mais que nos pareça estarmos perante um problema insolúvel ou um caminho sem saída nesta relação histórica entre o corpo e o poder, há que envidar os nossos esforços na tentativa de encontrar, não a solução para um problema que cada vez mais se nos afigura como insolúvel, mas antes aquelas que podem ser linhas fundamentais para a construção de um novo modelo político, civilizacional e científico para o homem contemporâneo, repensando radicalmente o seu modo de vida, e tentando a partir daí configurar, nas próximas gerações, um novo modo de relação entre a vida e a política, entre a *bios* e a *zôê*, que finalmente consiga distanciar a relação entre o corpo e o poder da mera lógica de manipulação instrumental que a enforma desde a Modernidade. Neste sentido, há que ter em conta que a reabilitação da relação entre a política e o domínio do biológico dependerá de toda a construção de um novo paradigma para que o homem contemporâneo, que já não consegue libertar-se da dinâmica dos criptopoderes, reconfigure toda uma nova forma de se relacionar com o poder que possa finalmente afastá-lo da dominação. Independentemente da figura que esse novo paradigma possa revestir, há que ter em conta que “A política deve procurar outro modo de intervenção sobre a sociedade, que já não pode ser imperativo e hierárquico mas antes horizontal, em interacção com os agentes sociais, económicos e culturais.”⁶² É no sentido de identificar os principais traços desta nova forma de praticar a política que a nossa análise irá avançar em direcção à sua etapa final, onde serão apresentadas as linhas fundamentais de uma nova hermenêutica para a racionalidade política dos nossos tempos, capaz de lidar de uma forma radicalmente

⁶² Daniel Innerarity, *O Futuro e os seus Inimigos*, Teorema, Alfragide, 2011, p. 124.

diferente com a relação entre o corpo e o poder, e de conferir um novo paradigma genérico de orientação para a vida do homem contemporâneo.

CAPÍTULO VI

A URGÊNCIA DE UMA NOVA HERMENÊUTICA PARA A RACIONALIDADE POLÍTICA: CINCO PROPOSTAS PARA A REINVENÇÃO DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

“Não estamos perante a morte da política mas no meio de uma transformação que nos obriga a concebê-la e praticá-la de outra maneira.”¹

Daniel Innerarity

O cenário de perigo que enforma, nos nossos dias, a relação do poder com o corpo mediada pelas biotecnologias reforçou, no decorrer de toda a nossa análise, a necessidade da emergência de um novo paradigma de relação entre o político e o biológico nas sociedades contemporâneas. Assim, se nas democracias liberais do ocidente dominam os criptopoderes e, entre eles, a biotecnologia como poder de mercantilização do corpo, em alguns países orientais os instrumentos biotecnológicos demonstram ainda estar ao serviço da dominação estatal sobre o corpo. Neste sentido, estamos perante uma lógica de dominação totalizante, intrinsecamente criptopolítica a ocidente, mas ainda centralizada no Estado a oriente, sendo em ambos os casos intermediada pelos dispositivos biotecnológicos. Ora quando confrontados com um cenário deste género, somos levados a concluir que o novo paradigma deverá, acima de tudo, conseguir reabilitar a relação entre o corpo e o poder o que, em última instância, é revelador da profunda necessidade de construção de toda uma nova hermenêutica para interpretar a racionalidade política, distanciada dos esquemas de dominação que historicamente têm enformado a relação entre o político e o biológico. No entanto, há que reconhecer que, principalmente nas nossas democracias liberais do ocidente, será muito difícil conceber toda uma lógica de relação do corpo com o poder que seja distanciada da ideia de dominação, tendo em conta que estamos em pleno domínio dos criptopoderes, cuja essência é intrinsecamente dominadora. Sendo assim, interessa agora aferir mais concretamente sobre o tipo de dominação que está

¹*Ibidem*, p. 153.

em jogo quando falamos dos poderes criptopolíticos, no sentido de conseguir, a partir daí, antever os traços do novo paradigma que deverá afastar-se precisamente dessa mesma lógica da dominação.

Ora quando nos referimos ao tipo de dominação exercida pelos criptopoderes estamos, obviamente, no contexto de uma forma de manipulação que é muito própria dos mercados financeiros, isto é, assente numa lógica de lucro imediato, típica de toda uma época fascinada pela velocidade e pela aceleração que, tendo sido inicialmente apenas associada aos mercados financeiros, se foi progressivamente estendendo às mais diversas esferas da realidade. Nesta medida, os vários poderes criptopolíticos têm a uni-los uma mesma lógica mercantil, baseada na tentativa de obtenção do lucro imediato. Foi entre eles que as biotecnologias se assumiram, no contexto das nossas democracias liberais, como sendo um criptopoder que, desde a queda da figura estatal com o fim do paradigma soberano, passou a reger os corpos dos indivíduos no lugar que antes foi ocupado pelo Estado. Esta lógica mercantil das biotecnologias traduz-se, como será fácil de concluir, na tendência cada vez mais visível da instauração de uma eugenia liberal nas nossas sociedades, que mais não é do que a promoção da compra e da venda de material biológico artificialmente produzido e de toda uma panóplia de produtos e de ferramentas biotecnologicamente fabricadas para intervir e implantar no organismo humano, corrigindo os seus defeitos e potenciando as suas capacidades. Obviamente que, tratando-se aqui de um criptopoder de mercado, as biotecnologias funcionarão essencialmente a partir de objectivos financeiros e com base numa filosofia de mercado, voltada para a obtenção de lucro.

Mas este enquadramento das biotecnologias na óptica dos mercados, a partir da sua assunção definitiva como um criptopoder, é algo visível em muitas outras esferas da realidade no mundo actual. Assim, nas nossas sociedades podemos constatar a presença de toda uma teia de poderes criptopolíticos que, actuando conjuntamente, estendem a lógica da mercantilização aos mais variados aspectos da vida contemporânea. Neste sentido, por meio desta teia criptopolítica, as nossas democracias liberais parecem estar sujeitas a um tipo de dominação que se traduz num aspecto muito peculiar no que respeita ao paradigma temporal que as rege: estamos perante uma clara sobreposição do tempo do mercado sobre o tempo do político. Tal como refere Zaki Laïdi a este respeito: “Toda a tradição económica liberal que surge com Adam Smith e culmina com Hayek sempre procurou

legitimar a supremacia do tempo do mercado sobre o do político. A sociedade de mercado aspira a abolir o político em nome de uma representação de *uma sociedade imediata a si mesma*.² Curiosamente, as palavras de Zaki Laïdi parecem confirmar que a estratégia de penetração desta lógica de mercado dos criptopoderes nas diversas áreas das nossas sociedades consistiu afinal na ocupação do lugar vazio do Estado pelos criptopoderes, dando aos indivíduos a ilusão de que estavam perante uma sociedade sem autoridade estatal e que, por isso, era “imediata a si mesma”, onde todos poderiam escolher livremente todas as suas opções de vida e, com isto, o que afinal se abria como única hipótese para todos era a submissão ao mercantilismo dos criptopoderes. Foi este mesmo processo de generalização de uma lógica criptopolítica intrinsecamente mercantil que tornou as democracias em sociedades de mercado onde, paradoxalmente, o elemento político acabou por ser abolido e substituído por uma forma de exercício do poder muito mais perigosa, porque partiu justamente da imanência para com as próprias populações, no sentido de as subjugar de forma definitiva ao tempo mercantil dos criptopoderes. Nesta medida, os aspectos denunciadores de uma governação política foram substituídos, nas nossas democracias liberais do ocidente, por elementos tipicamente criptopolíticos, relativos a bens e serviços, como a própria técnica ou até os produtos culturais, que poderiam ser transaccionáveis, o que é sintomático da passagem da era política à era manifestamente criptopolítica que rege de uma forma muito preocupante a vida dos nossos cidadãos. Como refere Daniel Innerarity, “Há muitos indícios que nos levam a pensar que passámos da época das revoluções políticas para a das transformações técnicas e culturais, menos traumáticas e aparatosas mas talvez mais decisivas.”³ Neste âmbito, podemos dar conta de que, além de os criptopoderes e a lógica mercantilista estarem a controlar domínios que tradicionalmente eram controlados pelo próprio Estado, estão, inclusivamente, a alargar a sua influência de gestão para outras esferas que nem o próprio Estado conseguiu controlar, o que é particularmente visível no facto de “(...) a expansão da sociedade de mercado intervir mais fundamentalmente em novos campos sociais e económicos do que naqueles onde o Estado reinava outrora (...)”⁴ Assim, além de estarmos perante a extensão de toda uma lógica mercantilista a sectores tradicionalmente estatais como a saúde, a educação ou

² Zaki Laïdi, *A Chegada do Homem-Presente ou Da Nova Condição do Tempo*, Lisboa, Ed. Piaget, 2001, pp. 177-178.

³ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 62.

⁴ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 198.

a segurança, estamos também perante uma invasão da filosofia dos mercados até na própria esfera da vida familiar, onde parte dos papéis tradicionalmente desempenhados pelos membros das famílias são agora comercializados como serviços prestados por instituições especializadas em troca de pagamento.

Mas, quando nos referimos a este perigoso fenómeno da extensão do mercantilismo e dos poderes criptopolíticos a esferas que nem o Estado conseguiu controlar durante a vigência do paradigma soberano, há que ter em conta que tal resultou da própria demissão dos Estados da tarefa de controlar os mercados financeiros que, tendo-se consciencializado da ausência da figura estatal, começaram a gerir domínios tipicamente estatais e a fazer proliferar o mercantilismo a todas as esferas da sociedade. Assim, com a crescente demissão das suas funções por parte da figura estatal, “(...) a maioria dos Estados desenvolvidos deixou de ser proprietária de actividades de produção de bens e de serviços. A desregulamentação das actividades mercantis andou a par do desaparecimento tendencial do Estado produtor.”⁵ Desta forma, parecemos estar perante uma evidente “avidez” do mercado expressa na sua preocupação de suplantar o lugar do Estado e de mercantilizar todas as áreas das nossas sociedades. Em última instância, este fenómeno de mercantilização total fará com que nas nossas sociedades tudo se possa comprar e vender, até mesmo no âmbito das relações humanas, considerando que “O imaginário de mercado transforma simbolicamente o bem comum numa visão instrumentalizada das relações humanas. Estas encontram-se, deste modo, reduzidas a uma confrontação simbólica permanente entre uma oferta e uma procura.”⁶ No fundo, será a lei da oferta e da procura a reger, todos os criptopoderes, não só aquele que se manifesta sob a forma de uma mercantilização do corpo por meio da eugenia liberal, como também todo um conjunto de criptopoderes que regem outras esferas a partir desta mesma lei da oferta e da procura, como é o caso da esfera das relações sociais que, nos nossos dias, são estabelecidas pelos indivíduos apenas em função do conjunto de vantagens materiais que possam conferir a cada um. O que aqui parece ser de salientar é que tanto esta extensão mercantil a todas as esferas da vida como a própria imposição da urgência típica dos mercados à vida relacional dos indivíduos se assumem nitidamente como instrumentos de poder muito mais dominadores do que aqueles que eram usados pela entidade estatal na era da sua soberania.

⁵*Ibidem*, p. 200.

⁶*Ibidem*, p. 208.

Ora tal como já referimos, um dos aspectos centrais desta generalização da lógica de mercado a todas as esferas das nossas sociedades prende-se com a consequente imposição do padrão temporal que é próprio aos mercados a todos os aspectos da vida dos indivíduos: o padrão do tempo urgente que, como acabámos de referir, se assumiu como um instrumento de poder criptopolítico. Neste sentido, os mercados financeiros, para viverem e sobreviverem, têm necessidade de negar as estruturas do tempo remetendo-as apenas para uma eternização do presente visível no perpétuo movimento e na ausência de inércia dos mercados. Neste âmbito, os criptopoderes, enquanto poderes de mercado, pretendem abolir todas as imposições provenientes das racionalidades políticas nacionais, para que consigam cultivar uma auto-referencialidade da ideologia do mercado, assente na globalização e na absolutização do tempo urgente. Enquanto poder criptopolítico, a biotecnologia não escapa a esta lógica de mercado, tendo em conta que a eugenia liberal consiste num criptopoder baseado na exploração mercantilista do corpo, onde vale a lei da oferta e da procura dos produtos biotecnológicos, mas também representa uma corrida contra o tempo no sentido de absolutizar o presente e de recusar a todo o custo a ideia da morte. Tal como refere Zaki Laïdi, “A recusa de toda a interrupção, de todo o intervalo, de todo o tempo morto é justamente a expressão de uma recusa da morte. A partir de então, o corpo biológico torna-se o último refúgio da resistência a esta investida do tempo, a menos que se desenvolvam e se generalizem novas formas de flexibilidade que mais não são, de facto, do que novas transgressões – a que consiste em implantar sistemas nos cérebros humanos para vencer as barreiras do tempo biológico. Desta forma, depois de se ter esgotado as possibilidades de colonizar a Terra, graças à exaltação do tempo real, a técnica recorrerá à última fronteira do tempo – a do corpo.”⁷ Neste sentido, a biotecnologia enquanto poder criptopolítico estende a lógica do mercado, com a sua lei da oferta e da procura e com a tentativa de eternizar o tempo presente, para o interior das fronteiras do corpo: se outrora o corpo foi protegido por um Estado soberano por meio das políticas de saúde, na era dos criptopoderes o corpo passa a ser potenciado contra a morte por meio das biotecnologias que são comercializadas como produtos de mercado. O corpo, que antes fora colonizado pelo domínio político, é agora completamente regido por poderes que o mercantilizam como um produto susceptível de compra e de venda. Assim, se durante a vigência do paradigma soberano o poder político detinha um direito de extermínio do

⁷*Ibidem*, p. 196.

corpo, mas um direito que só seria exercido quando a protecção de todos implicasse a aniquilação de alguns, o que significa que por detrás do poder de morte estava uma necessidade de promoção da vida, agora, na era dos criptopoderes, não há propriamente uma necessidade de proteger o corpo, mas antes uma obsessão de equipá-lo biotecnologicamente para que possa combater a morte. No entanto, reforça-se que tal tentativa de combater a morte não deriva de nenhum cuidado protector para com a realidade corporal, mas antes na sua simples manutenção para que possa perpetuar-se o corpo enquanto mero consumidor dos produtos que o mercado biotecnológico lhe oferece para comercialização. Nesta medida, o intuito de protecção do corpo visível durante a vigência do poder soberano deu lugar ao intuito da sua comercialização a partir de uma óptica mercantilista na era dos criptopoderes. Tal facto de estarmos perante a era da mais absoluta instrumentalização do corpo enquanto produto transaccionável compreende-se a partir do cenário da destituição do poder estatal que aconteceu com a queda da soberania pois, se o Estado foi deposto nos seus poderes, entre eles encontrava-se o poder de protecção dos corpos dos cidadãos que se extinguiu conjuntamente com o próprio eclipse estatal. Neste sentido, a desprotecção a que os corpos dos indivíduos estão sujeitos resultou de um movimento directamente causado pelas próprias populações que, perante a queda do Estado, não souberam pensar a sua emancipação da tutela estatal a partir de um modo de integração, em que destituindo o Estado de alguns dos seus poderes, se pudesse manter pelo menos o seu poder de protecção sobre os indivíduos. Salienta-se que esta manutenção da protecção estatal dos indivíduos não aconteceu essencialmente porque o indivíduo que habita na era do poder criptopolítico emancipou-se contra o Estado e colocou-se completamente nas mãos dos criptopoderes. Como refere Zaki Laïdi a respeito do homem contemporâneo, este “(...) chega a pensar ou a julgar que a sua emancipação só pode ser conquistada contra «o Estado», identificado através da polícia, do fisco ou da escola.”⁸

Ora confrontados com esta incompatibilização entre os indivíduos e o Estado que acontece nas nossas sociedades, podemos aperceber-nos de que esta queda da figura estatal e a sua substituição pelos criptopoderes, que deixaram o indivíduo completamente desprotegido, desafia-nos no sentido de pensar o tipo de papel que restou para a política numa sociedade inteiramente rendida à lógica de mercado criptopolítica. A este respeito, Daniel Innerarity refere que “(...) a política encontra-se assediada por outras lógicas que

⁸*Ibidem*, p. 154.

lhe reduzem o espaço. A política desvanece-se perante o poder do mediático e do financeiro, dos mercados e da judicialização. A política é fraca perante a poderosa concorrência dos fluxos financeiros e dos poderes mediáticos; o seu espaço próprio perde-se nos formatos inéditos da globalização (...).⁹ Neste sentido, Daniel Innerarity parece dar-nos conta de que, nas nossas democracias actuais, se verifica alguma impotência da política face aos criptopoderes e ao seu domínio. Assim, a era da dominação criptopolítica derivou da perda da noção de Estado-nação enquanto Estado-providência que, consistindo na unificação de todos num mesmo espaço nacional, gerava um conjunto de direitos e de obrigações exigíveis em simultâneo que garantiam protecção aos indivíduos. Agora, com o domínio dos criptopoderes, não só se perdeu essa protecção estatal como se desvaneceu a própria figura do Estado, essencialmente porque este ficou completamente subjugado à rede dos criptopoderes que lhe imprime os seus ritmos. Como refere a este respeito também Zaki Laïdi, “Eis aqui uma inflexão fundamental, que não coloca tanto a questão de se saber se o Estado é levado a desaparecer, mas a do sentido da sua existência. A perda da posição de pendor que foi durante muito tempo a sua, doravante faz dele um actor como os outros. Um actor apanhado numa rede que lhe imprime o seu ritmo, embora, apesar de tudo, continue a dispor de prerrogativas muito particulares.”¹⁰ Paradoxalmente, as palavras de Zaki Laïdi parecem sugerir que não estamos já na era do eclipse do poder estatal, mas antes na era em que o Estado se tornou em mais um criptopoder entre tantos outros. Este mesmo autor sugere que a própria impotência estatal adveio da sua demissão da tarefa de controlo dos mercados o que, em vez de ter demarcado a sua superioridade sobre os restantes poderes criptopolíticos, acabou por o tornar subserviente a eles. Assim, para Zaki Laïdi, “Os Estados foram os actores decisivos da sua desclassificação. Foram eles que organizaram o seu esmorecimento. Foram eles que tomaram as medidas legislativas e regulamentares para libertarem os mercados, e sobretudo a livre circulação dos capitais. Também foram eles que se tornaram os principais actores dos mercados financeiros para financiarem o seu endividamento.”¹¹ Nesta medida, tendo ficado, a partir da queda do paradigma soberano, reduzidos à mera condição de um poder criptopolítico entre tantos outros, em vez de assumirem uma posição de controlo, os Estados deixaram-se controlar

⁹ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁰ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 190.

¹¹ *Ibidem*, p. 190.

pelos mercados globalizados dos quais são meros subalternos, pois dependem deles para o seu próprio financiamento.

Ora a curta análise que acabámos de fazer do papel do Estado nas nossas sociedades eminentemente criptopolíticas leva-nos ao reconhecimento de que estamos efectivamente perante uma figura estatal que, após a era do seu desaparecimento, parece ressurgir hoje entre os criptopoderes, os poderes de mercado, como mais um deles que, no entanto, ocupa um papel secundário por meio do qual se tornou completamente subserviente a outros poderes criptopolíticos que o financiam. Num contexto deste tipo, deixa de fazer qualquer sentido defender um retorno do Estado soberano nas nossas democracias liberais contemporâneas, tendo em conta que a lógica mercantilista criptopolítica parece já ter subjugado o Estado de uma forma irreversível, ao ponto de o tornar a ele próprio num criptopoder para o sujeitar a outros que exercem o seu domínio sobre ele. Neste âmbito, a solução para uma reabilitação da relação entre o corpo biológico e o poder político não passará, certamente, pela possibilidade de retorno do poder estatal num sentido soberano, tendo em conta que essa figura do Estado não tem qualquer retorno possível face ao domínio criptopolítico em que se inscreveu. A impossibilidade deste retorno do poder soberano é de tal forma evidente que tal fenómeno, como refere Roberto Esposito, “Tratar-se-ia, neste caso, de um acontecimento literalmente fantasmagórico, no sentido técnico de uma reaparição do morto – do soberano destituído e decapitado pela grande revolução – no palco da vida.”¹² Assim, nenhum retorno sob a forma do paradigma soberano será jamais possível para o Estado, pela simples razão de que este se encontra num novo registo, o do poder criptopolítico.

Neste âmbito do domínio absoluto dos criptopoderes nas nossas sociedades, há uma outra questão que nos interessa analisar mais criteriosamente: se durante a vigência da soberania estávamos perante a figura do cidadão (sobre o qual era exercido o poder) e se mais tarde, na era da vigência biopolítica, o poder deixou de incidir sobre o cidadão enquanto tal e se dirigiu para o homem enquanto “vida nua”, então que protótipo de homem é este sobre o qual são exercidos os criptopoderes? Zaki Laïdi refere-se ao homem contemporâneo, dominado pelos poderes de mercado, como sendo representativo de uma condição temporal muito peculiar: trata-se do *Homem Presente*, isto é, um tipo de homem que foi de tal forma subjugado pelos criptopoderes de mercado e pela sua absolutização da

¹² Roberto Esposito, *Op. Cit.*, p. 67.

urgência e da aceleração mercantil que se encarcerou voluntariamente num presente absoluto. Para Zaki Laïdi, a figura do *Homem Presente* constitui a nova condição temporal do homem ocidental que, ao pretender abolir o tempo e a morte, luta pela manutenção de um presente eternamente reconduzido, como se a lógica da urgência dos mercados se tivesse estendido a todas as esferas da sua vida. O principal problema do *Homem Presente* parece assim derivar da forma como ele vive todo o tempo da sua vida que, em vez de ser pensado sob o horizonte da esperança, é antes vivido sob o prisma da urgência mercantil. Estamos assim perante um Homem desiludido com todas as utopias sociais, inclusivamente a da própria biopolítica, as quais passou a encarar como sendo “ilusões de massas” e que por isso tenta satisfazer a sua necessidade de utopia por meio de uma recondução eterna do presente. O cenário que envolve o *Homem Presente* parece ser, desta forma, o da própria rede dos mercados mundializados que ele tornou na sua forma de habitar no mundo. Este é também um tipo de homem que, tentando negar o tempo porque se rendeu ao presente absolutizado das redes do mercado, acaba por viver apenas o seu escoamento sob a forma de uma urgência permanente. Neste âmbito, o *Homem Presente* transformou-se num homem sem ponto de vista, tendo em conta que não olha para o passado nem para o futuro, e como tal não consegue integrar-se numa cadeia temporal que lhe possa conferir um ponto de ancoragem a não ser o da fluidez do presente imediato. Estamos assim perante um Homem vazio e sem narrativa, para o qual é preciso não só pensar um novo paradigma de relação entre si, enquanto corpo, e o poder político, como também tentar dotá-lo de um paradigma genérico de vida que o consiga pensar fora do sentimento de absurdo que o cerca desde que se consumou o domínio criptopolítico dos poderes de mercado. Este sentimento de absurdo que invadiu a vida do homem contemporâneo deve-se, assim, a uma absolutização do presente que, se por um lado impede o Homem de olhar reflexivamente para trás, também o impede de olhar prospectivamente para o futuro. Estamos, desta forma, perante um tipo de Homem que não planifica o seu futuro, mas que se limita a viver a aceleração do presente, o que de resto é, como refere Daniel Innerarity, a razão de muitos dos males das sociedades contemporâneas. Nas palavras deste autor, “Boa parte dos nossos mal-estares e da nossa pouca racionalidade colectiva provém de que as sociedades democráticas não mantêm boas relações com o futuro. Em primeiro lugar, porque todo o sistema político, e a cultura em geral, se debruça sobre o presente imediato e porque o nosso relacionamento com o futuro colectivo não é de esperança e projecto mas de

precaução e improvisação.”¹³ Neste sentido, o que parece faltar ao homem contemporâneo é justamente o seu envolvimento na própria construção de um paradigma orientador para o futuro, em vez de se limitar a viver o presente eternizado dos mercados. O mercado é, assim, neste momento, a figura mais representativa da vivência temporal nas nossas sociedades: é no mercado que o culto do presente eterno é levado até à incandescência, porque nos mercados, como de resto em todas as facetas da vida do homem contemporâneo, não existe qualquer tipo de inércia. Aliás, a aceleração típica dos mercados é uma lógica que já se transpôs para outros campos das sociedades contemporâneas: por exemplo, no campo da técnica, pessoas, bens, informações, energia e serviços circulam de forma cada vez mais acelerada; as próprias mudanças sociais são algo que acontece de formas cada vez mais bruscas e menos reflexivas, e temos ainda de reconhecer que o ritmo vital dos indivíduos que habitam nas nossas democracias liberais do ocidente é intrinsecamente marcado pela aceleração pois todos queremos, enquanto sujeitos, fazer mais do que o tempo que temos disponível.

Ora num contexto social marcado pela extensão do padrão temporal da aceleração dos mercados a todos os aspectos da vida contemporânea, e em que todos fomos reduzidos a uma mesma condição temporal de “*Homens Presentes*” e ao domínio dos criptopoderes, é ainda relevante que se pergunte como são tomadas as decisões políticas e como se orienta a acção pública. Neste âmbito, é do conhecimento comum que a decisão política e a concertação da acção pública é algo que leva tempo, o que, pelo menos *a priori*, parece ser completamente incompatível com o padrão de aceleração dos mercados e das nossas sociedades. A este respeito Daniel Innerarity refere que: “As condições técnicas de aceleração da velocidade social atingem a temporalidade da política de três maneiras: reduzem-lhe a capacidade de captar e interpretar a informação, transbordam dos espaços estatais como âmbitos exclusivos de governo e transformam a acção pública em reacção pública. (...) Sobrevaloriza-se a acção, a resposta imediata, como antídoto contra a incerteza.”¹⁴ Assim, a imposição da rapidez dos mercados parece ser algo que está a afectar de forma muito mais significativa as decisões políticas do que aquilo que poderíamos inicialmente pensar pois, tendo em conta que o Estado parece ter-se tornado em mais um criptopoder entre outros, a sua sujeição à urgência do tempo mercantil estendeu a lógica da rapidez a âmbitos onde é suposto as decisões serem lentas e reflexivas e que agora passam

¹³ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

a ser confrontados não só com a circulação rápida da informação como também com a exigência da decisão rápida, o que em política quase nunca equivale à boa decisão. Tal rapidez, no âmbito da acção pública, implica também a sua transformação em mera reacção instantânea. Para além disso, a lógica criptopolítica da rapidez extravasa não só o âmbito temporal como o próprio espaço de exercício do poder, tendo em conta que a acção dos criptopoderes, como de resto já referimos durante a nossa análise, transpõe-se muito para além dos espaços estatais e dos limites das decisões políticas. Deste modo, parecemos estar, no âmbito desta lógica da aceleração, também mergulhados numa lógica de excesso e de ultrapassagem de limites espaciais e temporais que desconcertam toda a acção política. Nesta medida, há que ter em conta que nenhuma acção pensada nos moldes da rapidez poderá ser uma acção planeada, aliás, esta sujeição da política ao tempo dos mercados e à sua aceleração faz da acção política uma acção instantânea, que se limita a gerir sob improviso as urgências que forem surgindo, em vez de planear o futuro. Como diz Innerarity, “Não havendo antecipação, a acção política reduz-se a gerir as urgências, quando já não há margem de manobra. (...) A política entregou-se ao *muddling through*, no qual mandam os prazos curtos e as soluções provisórias substituem os grandes projectos de configuração, de maneira que os mesmos problemas reaparecem sucessivamente na agenda política. A política pende deste modo a sua função de agente configurador e adopta o estatuto de jogador reactivo ou de reparador de avarias.”¹⁵ Na verdade, somos aqui confrontados com duas visões da política diametralmente opostas: aquela que realmente existe, e que transformou a política, fruto da sujeição ao tempo urgente dos mercados, num simples instrumento de resolução de problemas, como se se tratasse de um mero “reparador de avarias” sem verdadeiramente as solucionar; e uma outra visão da política que, não sendo a real, seria supostamente a ideal e aquela em que se deve basear o novo paradigma de que temos vindo a falar – trata-se da concepção da política como sendo capaz de planear reflexivamente projectos de futuro e de longo alcance, o que pressupõe a sua fuga da mera gestão do presente urgente, e a sua capacidade de se constituir como grande configuradora do destino dos indivíduos pela construção de um projecto que lhes restitua a vontade de participação na vida pública e lhes dê um sentido de missão cívica, elementos que se perderam com a demissão das funções da cidadania por parte dos indivíduos aquando da entrada no domínio dos criptopoderes.

¹⁵*Ibidem*, p. 64.

No entanto, esta capacidade de a política voltar a constituir-se como instância configuradora do futuro dos indivíduos, por meio do seu envolvimento num projecto comum que os una em torno da tarefa de construção do futuro, não será certamente um caminho fácil de alcançar, na medida em que o próprio envolvimento dos indivíduos nos processos deliberativos da acção política se encontra dificultado por toda uma série de aspectos. Como refere Innerarity, “Hoje em dia é mais claro que a aceleração dos processos de mudança social, económica e tecnológica despolitiza, na medida em que dificulta a sincronização dos processos e dos sistemas e sobrecarrega a capacidade deliberativa do sistema político (...).”¹⁶ Assim, a rapidez com que são exigidas as decisões políticas, fruto da sua submissão à lógica urgente dos mercados, faz com que os processos de deliberação tenham de ser de tal forma rápidos que a intervenção dos indivíduos nas deliberações seria vista como um factor de “atraso” da própria decisão. Assim, os indivíduos não seriam bem-vindos aos processos deliberativos levados a cabo na política, pois naturalmente que lentificariam esses mesmos processos. Por outro lado, se a intervenção dos indivíduos nos processos de deliberação políticos parece ser incompatível com a rapidez exigida nos nossos dias para esses mesmos processos, também o possível retorno das decisões políticas para os Estados se veria confrontado com a mesma exigência de rapidez que voltaria a gerar problemas. Tal como refere Innerarity a este respeito: “Em comparação com a velocidade das transacções globais, os Estados são demasiado lentos. A formação, a política e o Direito não aguentam o mundo da globalização.”¹⁷ Neste sentido, a lógica da rapidez dos mercados e da absolutização do presente transposta dos mercados para o âmbito da deliberação e da decisão política parece estar a impossibilitar completamente os processos de governação nas nossas sociedades: a decisão política implica processos de deliberação lentos e nos quais nem a participação dos indivíduos nas deliberações nem a sua entrega à exclusividade estatal permitem uma resposta rápida para que a política possa acompanhar a urgência que rege os mercados e todas as esferas da vida do homem contemporâneo. Assim, sem poder recorrer à consulta das populações nem à própria intervenção estatal, uma vez que ambas teriam de ser feitas num tempo naturalmente lento, nas nossas sociedades “Governar torna-se um problema. (...) as instituições políticas vêm a sua esfera de influência reduzir-se, no melhor dos casos, à

¹⁶*Ibidem*, p. 113.

¹⁷*Ibidem*, p. 113.

reparação dos danos gerados pelo sistema económico e tecnológico.”¹⁸ Esta inadequação da lentidão da política, seja ela baseada no poder estatal ou na intervenção deliberativa das populações, face ao tempo dos mercados, que se generalizou a todas as esferas do mundo contemporâneo, leva-nos a reconhecer que estamos perante aquilo que é designado por Innerarity como sendo uma era em que vigora uma “lógica de dessincronização pós-soberanista”, o que parece referir-se não só à incompatibilidade existente entre a lentidão da esfera política e a urgência da esfera mercantil, como também designar a própria incapacidade de as instituições políticas sincronizarem as divergências existentes no mundo actual no sentido de se converterem mais facilmente ao paradigma da urgência. Como mais uma vez refere Innerarity, “A debilidade das instituições para a governação mundial dificulta enormemente a sincronização de um mundo repleto de disparidades.”¹⁹

Ora toda a nossa análise parece ter-nos conduzido à evidência de que, independentemente dos mecanismos usados, a decisão política é uma decisão naturalmente lenta, que está completamente desajustada da rapidez do tempo dos mercados que vigora nas nossas sociedades contemporâneas. Neste âmbito, parece ser necessário que se compense este desfasamento da política face à urgência contemporânea com um novo paradigma para a própria racionalidade política, que consiga dotá-la de uma capacidade prospectiva que a possa reconfigurar como instância capaz de planear projectos de futuro e de se subtrair à mera vivência fugaz do tempo urgente que faz actualmente dela um simples mecanismo de “reparação de avarias”. Assim, torna-se particularmente claro que a racionalidade política necessita de uma renovação profunda, a partir da qual possa deixar de ser um criptopoder subjugado à lógica da rapidez mercantil e financeira, e que passe a ser uma espécie de “instância-matriz” para a configuração de novos projectos de futuro para as nossas sociedades actuais, obcecadas pelo presente absolutizado. A necessidade deste novo paradigma para a racionalidade política é reforçada pela evidência de que nem as populações nem os Estados estão efectivamente habilitados a dar conta da rapidez exigida nos processos políticos reduzidos à lógica e à temporalidade do mercado.

O rumo da nossa análise parece ter-nos também conduzido à conclusão inevitável de que só pensando e planificando um novo paradigma genérico para a racionalidade política é que se conseguirá subtrair o corpo à lógica da dominação criptopolítica que, nas nossas democracias liberais, parece querer destinar a esfera corporal à mercantilização

¹⁸*Ibidem*, p. 113.

¹⁹*Ibidem*, p. 109.

biotecnológica e inscrevê-la eternamente nos esquemas da submissão pelo poder. Neste sentido, depende da constituição deste novo paradigma a própria “salvação” do corpo da dominação absoluta pelo poder criptopolítico da biotecnologia. Assim, se Max Weber dizia que cabia à política gerir o futuro e responsabilizar-se por ele, parece-nos que esta tarefa poderá passar pela construção de um novo paradigma para a própria racionalidade política, em que tudo seja repensado de raiz. Assim, torna-se particularmente evidente que a constituição deste novo paradigma “(...) exige uma outra maneira de entender o poder, exige transitar para uma forma de fazer a política mais relacional e cooperativa, que não tenha sido pensada com base na ideia de hierarquia e de controlo”.²⁰ Esta tentativa de distanciar a política do controlo e da hierarquia vale tanto para um distanciamento da lógica vazia e acelerada dos criptopoderes como para um afastamento de eventuais lógicas de retorno ao poder estatal sob o modo autoritário, facto que de resto já vimos ser impossível face à realidade da morte do Estado soberano e da sua redução à figura de um criptopoder dominado pela lógica do mercado. No entanto, quando tentamos pensar um novo paradigma nestes termos, não significa que a renúncia da hipótese de um retorno do Estado seja sinónimo do ingresso em soluções utópicas, ou até da própria condução progressiva à ideia de que já nenhum paradigma é possível para as nossas sociedades e para a política. Como refere novamente Innerarity: “A ideia tradicional do Estado soberano está muito debilitada, é certo, mas isso não significa que as sociedades devam renunciar ao seu desejo de auto configuração. O que acontece é que a configuração do futuro deve agora ser feita com maior reflexividade e consciência dos próprios limites, de uma maneira coordenada e flexível, mais mediante regulações do que intervenções directas. (...) O que deste modo se perde de soberania é recuperado na forma de iniciativa e intervenção.”²¹

No momento em que analisámos a lentidão da decisão política face à rapidez do paradigma temporal dos mercados imposto às sociedades contemporâneas, demos conta da necessidade do novo paradigma para a racionalidade política a partir de uma necessidade de tempo para que as próprias decisões políticas fossem adequadamente pensadas e reflectidas. Mas a verdade é que esta temporalidade demorada das decisões políticas não é a única justificação para a exigência de um novo paradigma: este é também necessário para possibilitar à política uma maior margem de decisão. Assim, não é só o tempo das decisões que está em causa mas a própria existência da decisão. Tudo isto porque desde que as

²⁰*Ibidem*, p. 136.

²¹*Ibidem*, pp. 65-66.

nossas democracias liberais se renderam aos criptopoderes que a margem de decisão dos Estados, como de resto já nos conseguimos aperceber, se encurtou significativamente. Assim, como refere Innerarity, quando nos referimos ao “(...) «pós-soberanismo» estamos a indicar que o tempo das grandes decisões já lá vai e que a política é agora uma decisão modesta, com a incerteza a pairar sobre os seus resultados.”²² Esta reduzida capacidade de decisão política, como de resto já observámos, deve-se essencialmente ao facto de o Estado se ter transformado num criptopoder entre tantos outros, mas com um papel subalterno àqueles que estão mais directamente vinculados ao funcionalismo dos mercados. Assim, observámos no decorrer da nossa análise que o poder político já não decide porque precisa de outros criptopoderes para sobreviver financeiramente e, como tal, está sujeito às suas decisões. Mas, quando nos damos conta desta redução quase total da esfera de decisão estatal, há que considerar que, se com a queda do Estado soberano desapareceu o domínio absoluto da sociedade, tal não é significado do desaparecimento da possibilidade de configuração das nossas sociedades, até porque elas precisam urgentemente de uma nova forma de reconfiguração, “(...) talvez até mais democrática e eficaz do que as velhas planificações supostamente soberanas.”²³ Esta necessidade de uma nova configuração ou de um novo paradigma para as nossas sociedades é tanto maior quanto mais tivermos noção de um outro aspecto: com a queda do poder do Estado, o homem contemporâneo ficou carregado de decisões, “(...) o indivíduo está sobrecarregado de decisões e por isso acaba por entrar em pânico ou em qualquer outra forma de comportamento irracional.”²⁴ Na verdade, com o fim do Estado soberano, os criptopoderes tomaram o seu lugar colocando o indivíduo perante uma teia de poderes mercantis entre os quais ele tem de optar, criando-lhe a ilusão de que faz parte do processo de configuração das sociedades contemporâneas. No entanto, a nossa análise já nos permitiu concluir que este se trata de um fenómeno de aparente decisão, porque quem de facto decide são os criptopoderes, restando para o indivíduo apenas a opção de escolha entre os vários tipos específicos de poderes criptopolíticos aos quais pretende vincular-se. É neste último aspecto que podemos falar na sobrecarga de decisões que recai sobre o homem contemporâneo: a teia de criptopoderes é tão vasta que cada indivíduo sente-se perdido perante a tão grande diversidade de formas com que aparentemente pode configurar a sua existência. Na

²²*Ibidem*, p. 67.

²³*Ibidem*, p. 66.

²⁴*Ibidem*, p. 69.

verdade, sempre que se tenta nos nossos dias justificar o teor democrático das nossas sociedades ocidentais, recorre-se com frequência a argumentos que se referem a esta possibilidade de os indivíduos configurarem de forma totalmente livre as suas opções de vida entre as teias dos criptopoderes. Como refere Innerarity: “Uma sociedade democrática é uma sociedade em que aumenta o âmbito do que tem de ser decidido, mas estas decisões não são decisões soberanas, exercem-se num tecido em que os autores políticos dependem, por sua vez, da acção de muitos outros autores.”²⁵ Os autores políticos das nossas sociedades são, assim, os poderes criptopolíticos, mas se estes se oferecem numa grande diversidade à escolha e decisão dos indivíduos, estes últimos, uma vez vinculados aos criptopoderes, deixam de poder verdadeiramente decidir, sendo completamente subjugados pela imposição da urgência e da dominação típicas da generalização do modelo mercantil.

Ora se o diagnóstico da política contemporânea nos deu a conhecer a sua inteira submissão à lógica criptopolítica, ao ponto de os indivíduos das nossas democracias liberais não poderem realmente tomar de forma livre qualquer tipo de decisão e se, por outro lado, nos fez tomar consciência da radical inadaptação do tempo lento das decisões políticas face à urgência do tempo do mercado, a conjunção destes factores demonstrou-nos já a necessidade de um novo paradigma genérico para a racionalidade política dos nossos tempos. Por outro lado, toda a análise que levámos a cabo demonstrou-nos que será muito difícil subtrair o homem contemporâneo à rede dos criptopoderes, tendo em conta que até a própria figura estatal se rendeu à lógica de funcionamento criptopolítico. Assim, todo o planeamento de um novo paradigma para a racionalidade política contemporânea será uma tarefa dotada de uma extrema dificuldade. Para além disso, qualquer novo paradigma que possa ser pensado neste âmbito não poderá cingir-se ao horizonte temporal dos criptopoderes, restrito ao tempo presente, mas deverá projectar-se no futuro e conceber a política, como de resto já demos conta, enquanto instrumento prospectivo de planeamento do futuro. Nesta medida, interessa-nos agora começar a delinear em concreto quais os principais traços que deverão enformar a criação deste novo paradigma orientador da acção política. Assim, deverá ficar claro desde já que não estamos perante qualquer proposta de um modelo de acção política concreto, mas antes em face daquelas que nos parecem ser as linhas fundamentais para a orientação futura dos modelos de racionalidade política das nossas sociedades, numa lógica que não restrinja a política ao tempo dos

²⁵*Ibidem*, p. 70.

criptopoderes, como mera gestora do presente urgente, mas antes como grande configuradora de projectos de futuro para as nossas sociedades, e entre os quais constará também o projecto de uma nova relação entre o corpo e o poder. Mas, antes de definirmos com clareza a especificidade desta nova relação entre a política e o corpo, há que demonstrar melhor em que consiste a reconfiguração da política como matriz de gestão do futuro.

Em primeiro lugar, torna-se bastante claro que quando tentamos conceber a política como estando voltada prospectivamente para o futuro, estamos a tentar subtraí-la ao aprisionamento no tempo presente, ao qual ela foi reduzida desde a sua submissão à lógica criptopolítica. Assim, para se libertar das cadeias do presente absolutizado e urgente, a política tem de operar uma total inversão temporal das suas formas de acção, direccionando-se não só para as gerações actuais, como também para o cuidado pelas gerações futuras. Aliás, a lógica da absolutização do presente imposta desde a vigência dos criptopoderes tem vindo a colocar a política num sentido diametralmente oposto ao da sua constituição como matriz de projectos de futuro, tendo em conta que em vez de incentivar ao trabalho das gerações actuais no sentido de salvaguardarem as gerações futuras, leva-se a cabo o movimento inverso: com a eternização do presente, vive-se como se não existissem gerações futuras, e em vez de as salvaguardarmos estamos a comprometer e a hipotecar o seu futuro. Como refere Daniel Innerarity, “Inverteu-se aquele assombro de que falava Kant ao notar como era interessante que as anteriores gerações tivessem trabalhado penosamente pelas seguintes. Hoje, pelo contrário, parece que com a nossa absolutização do tempo presente pomos as gerações futuras a trabalhar involuntariamente em nosso benefício.”²⁶ Em face desta constatação, o novo paradigma que se pretende construir para a racionalidade política deverá, em primeiro lugar, empenhar-se em libertar-se da lógica do presente absolutizado dos criptopoderes e em pensar radicalmente o futuro como projecto. Assim, este deverá ser um paradigma que cultive a noção tão amplamente divulgada por Hans Jonas de “responsabilidade em relação ao futuro”, segundo a qual a nossa consideração, preocupação e responsabilidade enquanto geração actual tem de estender-se muito para além do círculo das nossas relações mais próximas e envolver globalmente as nossas sociedades no cuidado pelo futuro. Ora este cuidado pelo futuro incluirá certamente uma nova forma de perspectivar a colonização do corpo humano pelos

²⁶*Ibidem*, p. 23.

dispositivos biotecnológicos, no sentido de que a excessiva incorporação de instrumentos biotecnologicamente fabricados no corpo poderá, se não for adequadamente controlada, atentar contra a ética da espécie e promover a sua auto-instrumentalização. Por outro lado, o cuidado pelo futuro implicará também que se organize prospectivamente os limites de intervenção do poder sobre o corpo, no sentido de que se concebam esquemas de relação entre ambos distanciados da dominação. Mas este assunto merecerá uma análise mais cuidadosa posteriormente. Há ainda que ter em conta que a concepção da política como cuidado pelo futuro implicará uma radical reconfiguração do funcionamento das nossas democracias liberais no sentido de as colocar em contra-ciclo para com o tempo acelerado dos criptopoderes, aceitando o radical desafio de tentar impor um tempo próprio para a política, divergente do tempo dos mercados e da lógica criptopolítica, que no fundo consistirá em colocar o futuro nas agendas da política mundial. Como refere Daniel Innerarity: “A mais urgente exigência que se impõe às democracias contemporâneas não é acelerar os processos sociais: é recuperar o porvir. Precisamos de voltar a situar o futuro em posição privilegiada da agenda das sociedades democráticas. O futuro deve ganhar peso político.”²⁷ Será a partir desta imposição do futuro nas agendas políticas que se conseguirá subtrair a política da mera gestão do presente absoluto, recentrando-a no futuro e dotando-a de uma capacidade prospectiva em cuja base se redefinirá como matriz de novos projectos que contemplem desde já o cuidado pelas gerações vindouras.

Ora se esta tentativa de voltar a política para o futuro nos parecer um intuito demasiadamente vago e utópico, há que desde já clarificar que esta “redireccionação” da política começará desde logo por implicar uma radical reconfiguração concreta das instituições responsáveis pelo actual projecto das nossas democracias liberais do ocidente. Como refere Daniel Innerarity, “(...) já não servem as clássicas instituições que desenharam o futuro das democracias liberais: nem a ciência determinista, nem a economia que tende a ver o futuro como mais um recurso, nem o direito que entende a justiça como o resultado do contrato entre os contemporâneos e carece de instrumentos para prever os direitos dos que virão depois. Nenhum destes sistemas está hoje munido de procedimentos com que possa entender e regular um âmbito temporal em que o futuro desempenha um papel decisivo.”²⁸ A par desta reconfiguração institucional, a construção de novas instituições deverá basear-se num novo tipo de liderança, tendo em conta que as actuais

²⁷*Ibidem*, p. 29.

²⁸*Ibidem*, p. 33.

instituições das democracias liberais foram construídas sob os alicerces da desconfiança em relação às instituições que as antecederam, no âmbito do paradigma soberano. Nesta medida, o desafio estará agora em, ao recentramos a política no futuro, reconfigurarmos as novas instituições e as suas formas de liderança a partir do paradigma oposto, o da confiança. Como mais uma vez refere Innerarity, “(...) não se deve esquecer que a desconfiança (em relação ao poder absoluto) está na origem das nossas instituições políticas. A democracia configurou-se desde sempre como um sistema de confiança limitada e revogável.”²⁹

Mesmo que a nossa tentativa de traçar as principais linhas de um novo paradigma para a racionalidade política contemporânea ainda agora esteja a dar os seus primeiros passos, conseguimos desde já ter noção da grandiosidade do desafio que se nos apresenta: trata-se de uma proposta no sentido de recentralizar a política no futuro, que envolve uma reconfiguração profunda do paradigma político-democrático das nossas sociedades e das próprias instituições que fundaram as nossas democracias liberais. No fundo, em face de um desafio desta magnitude, a pergunta a que agora urge dar uma resposta definitiva é a seguinte: será que a política ainda pode realmente configurar o futuro das nossas sociedades ou antes deverá tentar adequar-se definitivamente à lógica dos criptopoderes, e registar a sua impotência face aos seus interesses e à sua dominação? Caso optemos pela segunda alternativa que agora se nos afigurou, reconhecendo que a política não será capaz de levar a cabo um conjunto de desafios tão radicais e profundos, afigura-se-nos uma aceitação passiva da tese do fim da História, estando ao mesmo tempo conscientes de que “Pouco resta para deitar fora: ao que parece, já acabaram a história, as ideologias, a autoridade, a família, a própria política... O *endism* é a nova convergência ideológica que tinge a nossa paisagem ideológica com um leve tom apocalíptico.”³⁰ No entanto, tendo em conta que, efectivamente, já muito pouco há a perder quando confrontados com o retrato radicalmente pessimista do mundo actual, completamente subjugado à lógica instrumental dos criptopoderes, a nossa opção irá no sentido de encarar este fim da História num sentido radicalmente novo: afinal de contas, se o homem contemporâneo já foi confrontado com o falhanço generalizado do modelo civilizacional das democracias liberais e dos criptopoderes, talvez possamos ver no fim da História apenas o fim de um determinado paradigma, que não deverá ser sinal de um encerramento absoluto, mas antes o advento da

²⁹*Ibidem*, p. 124.

³⁰*Ibidem*, p. 142.

possibilidade de um reinício da História, ao abrigo de um novo paradigma e de uma nova esperança. Assim, o tão proclamado “(...) «fim da história» é o esgotamento da história concebida como uma ficção linear que se encaminha para uma determinada finalidade, mas não o fim da esperança colectiva.”³¹

Nesta medida, é este mesmo refúgio na esperança colectiva que justifica que avancemos em direcção à apresentação definitiva daqueles que poderão ser os pilares de sustentação de um novo paradigma para a racionalidade política. Tal paradigma, tendo em conta a sua necessidade de subtrair a política do tempo urgente das nossas democracias liberais, não consistirá em nenhuma solução instantânea, mas antes numa proposta de longo alcance, baseada numa profunda reinterpretação hermenêutica do sentido do mundo contemporâneo a partir da reconfiguração global da política como matriz construtora do futuro. Tal construção, será certamente uma construção lenta, tendo em conta que não é possível resgatar de forma súbita as nossas sociedades e os habitantes das nossas democracias liberais da dominação criptopolítica. Neste sentido, o que se vai defender é a criação das bases de uma nova sociedade cujos efeitos não serão conseguidos apenas nesta geração mas que terão de se construir lentamente e ao ritmo da própria reeducação das populações no sentido de as tornar mais críticas e reflexivas para com o domínio criptopolítico e para com a falsa esperança prometida pelas democracias liberais de colocar nas mãos de cada indivíduo a sua própria autodeterminação. Na verdade, nenhuma solução poderá ser fácil quando as nossas democracias do ocidente, sob uma falsa capa de liberalismo, derrubaram o poder do Estado e iludiram os indivíduos com a hipótese de uma liberdade absoluta na construção de si próprios, quando na verdade o que consumaram foi a sua entrega nas mãos da dominação criptopolítica. Sendo assim, não estamos perante a proposta de nenhum modelo de acção política concreto ou de nenhuma solução imediata, mas antes perante a proposta de construção lenta das nossas sociedades por novas instituições políticas e democráticas, que encarnam o cuidado pelo futuro como sendo a sua missão fundamental. O novo paradigma que, para este efeito, deverá ser construído, basear-se-á em cinco metas fundamentais, que juntas constituem uma proposta de reinterpretação da racionalidade política: em primeiro lugar, a necessidade de construção de um novo papel para o Estado no âmbito das nossas sociedades criptopolíticas, que em última análise permitirá também o exercício de algum controlo sobre as biotecnologias;

³¹ *Ibidem*, p. 145.

depois, a construção de uma nova forma de cidadania e de um novo projecto de educação para as gerações do futuro; outro dos pilares consistirá na recuperação do relato e da unidade do tempo pelas nossas sociedades, e o último será baseado na defesa final de um novo modo relação entre a vida e a política, que possa dar continuidade ao processo histórico de politização do corpo longe dos tradicionais esquemas da dominação política ou criptopolítica. Segue-se a explicitação de cada um dos pilares fundamentais do novo paradigma que pretendemos propor para a reinterpretação hermenêutica da racionalidade política e para a construção de um novo modelo orientador para o homem contemporâneo.

Um novo lugar para o Estado: a regulação dos criptopoderes como base de um novo controlo sobre as biotecnologias

A nossa proposta de constituição de uma nova hermenêutica para a racionalidade política parte da defesa da ideia de que o Estado deverá tentar furtar-se à lógica criptopolítica que o reduziu a um mero criptopoder para o qual restou como única função a gestão do presente imediato, como se se tratasse de um simples reparador de avarias. Em alternativa a este modelo de Estado estagnado na absolutização do presente, propusemos todo um novo horizonte para a política, que lhe permitisse entrar em contraciclo com os criptopoderes e constituir-se antes como grande matriz delineadora de projectos de futuro para as nossas sociedades. Com esta substituição da lógica do presente imediato pelo futuro, a política conseguiria subtrair-se à lógica temporal criptopolítica e ganhar tempo para deliberar e decidir, um tempo que sempre se quis mais lento do que a aceleração típica dos criptopoderes, e que trabalharia com vista à qualidade das decisões e da sua configuração como planos de futuro.

Ao defendermos que a política se deve subtrair à mera gestão do presente para se centrar no futuro estamos, desta forma, a conceber implicitamente um novo papel para o Estado: a partir do momento em que ele, tendo sido reduzido à presentificação absoluta dos criptopoderes, conseguir escapar a esta lógica e voltar-se para o futuro, enquanto construtor de projectos, poderá conseguir um poder de supervisão e de controlo sobre os demais criptopoderes. No entanto, tal tarefa de supervisão estatal exercida sobre a teia dos criptopoderes não significará um retorno do Estado sob a forma soberana, tendo em conta que já não é possível restituir ao Estado a transcendência que outrora deteve com a

vigência do paradigma da soberania. Mas, justamente porque desde a queda do paradigma soberano o Estado se tornou imanente à sociedade, é que agora se justifica, precisamente a partir desta imanência à sociedade civil, que ele tenha um novo papel regulador sobre os outros criptopoderes. Assim, por um lado, furtando-se à lógica do presente imediato e projectando-se no futuro e, por outro lado, mantendo-se imanente aos corpos sociais (e não transcendente como acontecia durante a vigência da soberania), o Estado poderá exercer um papel regulador da esfera dos criptopoderes a partir dessa mesma imanência à sociedade. Como refere, a este respeito, Daniel Innerarity, estamos aqui perante “(...) uma radical evolução da política, que já não intervém na sociedade mediante uma legislação soberana, antes procura coordenar os interesses por meio do governo contextual.”³² Esta governação contextual trata-se de uma governação em que o Estado rentabiliza a sua posição de imanência nas sociedades colocando-a ao serviço de uma supervisão das teias criptopolíticas. Podemos inclusivamente dizer que será mediante a regulação dos criptopoderes no presente que o Estado iniciará as suas funções enquanto construtor de um projecto de futuro.

No âmbito da defesa deste novo papel estatal, convém deixar muito claro como é que, na prática, o Estado poderá, regulando os criptopoderes no presente, lançar-se na construção de um projecto de futuro. Neste sentido, há que não esquecer que os criptopoderes são essencialmente poderes de mercado e que foi justamente da demissão estatal da tarefa de regulação dos mercados que resultou a sua subjugação à própria esfera criptopolítica. Assim, quando o Estado se propõe regular os criptopoderes, o que está a defender-se é que ele recupere o controlo da esfera mercantil e financeira no presente e que, com isso, se projecte na antecipação do futuro. É por esta razão que quando Daniel Innerarity se refere ao enfraquecimento do poder estatal o faz nos seguintes termos: “Nada disso teria acontecido se ao mesmo tempo não tivesse havido um abandono de responsabilidade por parte dos Estados, dos bancos centrais e das instituições financeiras mundiais, nas suas dimensões de antecipação da crise, na sua função pedagógica em relação à cidadania e na sua capacidade de regulação dos mercados financeiros.”³³ Desta forma, recuperando o seu papel de supervisão da esfera mercantil, o Estado conseguirá antecipar o futuro, agir prospectivamente e exercer o seu papel muito para além das funções de mero “reparador de avarias” que lhe tinham sido confinadas com a sujeição aos

³²*Ibidem*, p. 95.

³³*Ibidem*, p. 88.

criptopoderes. Neste sentido, por meio do controlo dos mercados e da consequente regulação dos criptopoderes, o Estado conquista para si todo um conjunto de funções que farão dele uma verdadeira matriz construtora de projectos de futuro, com base naquilo que Daniel Innerarity chama de “*responsabilidade infra-estrutural*” e que basicamente consiste em “(...) disponibilizar infra-estruturas, gerir riscos colectivos, diminuir a incerteza e gerar confiança colectiva por meio de procedimentos de supervisão e em possibilitar a construção cooperativa do bem comum.”³⁴ Obviamente que todas estas novas funções previstas para o Estado, que o redireccionam do presente para o futuro, conseguirão a longo prazo instaurar também uma nova visão da própria teia criptopolítica em que ela deixe de ser percebida “(...) como um reino de poderes incontroláveis, mas sim como um processo civilizatório feito pelos seres humanos, no qual nos encontramos perante processos que se subtraem ao nosso domínio mas que podem ser parcialmente regulados.”³⁵ Assim, a regulação dos criptopoderes pelo Estado não será uma lógica soberana, baseada no domínio, tendo em conta que tal atitude seria característica do paradigma soberano que já decaiu, mas antes consistirá numa lógica reguladora exercida a partir do próprio sentido de imanência que o Estado adquiriu a partir da queda da soberania. Nesta medida, se o modelo soberano se baseava na ideia de domínio, e no exercício de uma responsabilidade executiva, o que pressupunha que o Estado fosse transcendente à sociedade, esta nova forma de regulação estatal baseia-se numa *responsabilidade infra-estrutural*, que trabalha ao nível de uma imanência que coloca o Estado a um mesmo nível dos criptopoderes e que, com isso, os controla mais eficazmente.

Ora depois de apresentarmos as principais linhas desta proposta de um novo lugar para o Estado nas nossas sociedades, onde lhe cabe supervisionar os criptopoderes e toda a esfera dos mercados, conseguimos perceber de uma outra forma porque é que a solução para a crise enfrentada pelas democracias liberais do ocidente não passa por uma recuperação da soberania do Estado. Na verdade, cabe ao Estado aceitar que o seu poder soberano se desvaneceu e estabelecer-se antes como um regulador dos criptopoderes, mesmo que o desempenho desse novo papel implique a delegação de poderes e de tarefas em nome de uma maior eficácia reguladora. Como mais uma vez refere Innerarity, “O Estado pode reduzir as suas acções se desse modo as otimizar. A retirada do Estado de determinados âmbitos só se justifica em ordem a um melhor cumprimento das suas

³⁴*Ibidem*, p. 95.

³⁵*Ibidem*, p. 96.

responsabilidades de configuração.”³⁶ É assumindo estas novas responsabilidades de configuração das sociedades que o Estado deixará de ser um mero gestor de crises para passar a ser um “planificador” do futuro, antevendo as crises e agindo preventivamente no sentido de as evitar, por meio de uma supervisão da esfera dos mercados. Esta capacidade de planificação do futuro e de prevenção das crises possibilitará que os Estados, em vez de se sujeitarem às leis selváticas dos mercados, trabalhem no sentido de os fiscalizar e, acima de tudo, no sentido de contrariar a absolutização do presente por meio de um exercício de responsabilidades contra-cíclicas. No fundo, regulando a esfera mercantil, os Estados conseguirão impor a temporalidade própria do político sobre a temporalidade dos mercados, e com isso ganhar tempo para as decisões políticas e para as deliberações que as antecedem. Em termos práticos, a França dos anos 80 já tentou uma iniciativa semelhante a esta quando o Estado francês monopolizou o financiamento das empresas e consolidou laços entre os governos e os bancos no sentido de que estes nunca ficassem sem liquidez. Estas e outras medidas fizeram na altura prevalecer o Estado francês sobre os mercados e de uma maneira geral, nesta altura, todo o esforço dos bancos centrais no sentido de possuir reservas de câmbio superiores às dos mercados permitiu fazer face à especulação monetária. Ora será precisamente um papel deste tipo que os Estados têm de recuperar nos nossos dias, de forma a que o seu restabelecimento do controlo dos mercados lhes permita interferir directamente com elementos como as taxas de câmbio, as taxas de juro e a política económica, tendo em conta que foi da renúncia do controlo destas esferas que resultou a sua entrega aos criptopoderes e todo um processo de enfraquecimento em que “(...) de vigilante dos mercados, o Estado tornou-se um actor vigiado por eles.”³⁷ É justamente esta tarefa de vigilância que é necessário recuperar.

Há também que ler nesta recuperação do controlo dos mercados pelos Estados as implicações que daí poderão advir para o próprio funcionamento do liberalismo dos mercados biotecnológicos e das repercussões que isso poderá vir a ter genericamente no processo histórico de politização do corpo. Assim, quando interpretámos a eugenia liberal como um resultado da crescente tentativa de liberalização do mercado biotecnológico, fruto do movimento das nossas democracias liberais no sentido de se libertarem do jugo estatal e de entregarem a cada um as possibilidades da sua própria auto-determinação, demos conta que a entrega do mercado biotecnológico às próprias populações deriva da

³⁶ *Ibidem*, p. 100.

³⁷ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 189.

própria necessidade de reduzir o corpo à esfera mercantil por meio da compra e venda de produtos biotecnológicos. Nesta medida, as biotecnologias, no âmbito da materialização de uma efectiva eugenia liberal, tornar-se-iam num criptopoder de mercantilização do corpo, em que cada um de nós seria convidado a exercer sobre si próprio uma criatividade sem limites por meio da modificação do seu próprio corpo e da própria escolha da sua descendência através da aquisição livre de recursos biotecnológicos. Ora quando defendemos que o Estado recupere o seu papel no controlo dos mercados, logicamente que esse papel de regulação também deverá ser exercido sobre os mercados biotecnológicos e sobre a sua tentativa de implementação de uma eugenia liberal. Neste sentido, se o Estado regular o lado financeiro que preside à concepção da biotecnologia como um criptopoder de mercado, conseguirá também regular indirectamente a manipulação do corpo. Na verdade, a possibilidade de materialização da eugenia liberal dependerá, em larga medida, da especulação económica e financeira a que este sector poderá ser sujeito. Assim, o que leva as empresas a conceber instrumentos biotecnológicos a aplicar sobre o corpo é justamente o intuito do lucro e a submissão da transacção destes produtos à lei da oferta e da procura num mercado que, quanto mais liberalizado, mais lucro lhes poderá trazer. Neste sentido, regulando genericamente os mercados e especificamente o mercado biotecnológico, os Estados conseguirão refrear o avanço da completa liberalização da compra e venda de produtos biotecnológicos e assim exercer um poder de controlo sobre a dominação do corpo que o mercado liberalizado comportaria. Dessa forma, a acção dos Estados sobre o mercado implicará também uma acção sobre a esfera da comercialização biotecnológica, o que terá repercussões particularmente importantes sobre a própria dominação do corpo pelo criptopoder biotecnológico. Nessa medida, toda a defesa de um novo papel estatal na regulação dos mercados poderá também ser significado de uma nova fase no processo histórico de politização do corpo, em que os Estados actuarão na regulação dos mercados biotecnológicos e com isso conseguirão impor limites sobre a dominação biotecnológica do corpo, por meio da redução dos níveis de especulação financeira e económica que o mercado biotecnológico comportaria e cuja total liberalização poderia sujeitar o corpo a uma manipulação sem limites. Esta total dominação do corpo ao rendê-lo à pura especulação financeira do mercado biotecnológico representaria, no seu limite, o advento de uma nova era de atentado sem precedentes à

nossa própria espécie humana, com repercussões éticas inigualáveis e implicações demasiado profundas na nossa própria autocompreensão.

Um novo projecto de cidadania activa, crítica e integradora

Quando nos referimos à necessidade de criação de uma nova hermenêutica para a racionalidade política, numa era dominada pelos criptopoderes, isso implicará certamente a criação de todo um novo paradigma de cidadania. Mas, antes de definirmos as suas principais linhas, há que tentar compreender como tem sido exercida a cidadania nesta época marcada pela supremacia dos poderes de mercado e, entre eles, pela emergência de um mercado biotecnológico tendencialmente liberalizado.

Neste sentido, há que, em primeiro lugar, dar conta de que na era dos criptopoderes estamos a assistir à crise dos modelos de cidadania nacional e à crescente instalação de um novo paradigma de cidadania tendencialmente utilitária, que substitui o envolvimento cívico pelo cultivo generalizado da ideologia de mercado. Trata-se, assim, de um tipo de cidadania pouco integradora, justamente porque foi capturada pelas redes mercantis que a tornaram mais num produto do que num valor, produto esse feito à medida das necessidades da exigência social. Assim, se no tradicional conceito de cidadania estávamos perante uma base de princípios estáveis e amplamente partilhados pelos membros de um mesmo Estado-nação, havendo toda uma centralização “(...) em torno da ideia de participação política e reforçada pelas noções de igualdade de tratamento perante a lei e de garantia de um número crescente de direitos sociais”³⁸, com a queda do modelo soberano dos Estados-nação, este modelo de cidadania decaiu conjuntamente. Ora tendo em conta que a soberania foi trocada pela vigência dos criptopoderes enquanto poderes de mercado, também o próprio modelo de cidadania se adaptou à era criptopolítica, com todas as consequências que isso implicou. Desta forma, considerando que com a queda do paradigma soberano os próprios Estados se tornaram crescentemente num criptopoder entre tantos outros, isso fez com que os países se tenham tornado em conjuntos de enclaves onde as empresas e os interesses económicos típicos da lógica criptopolítica subjugaram o Estado à regência pelos poderes financeiros. Neste âmbito, a concepção do Estado no seu sentido tradicional, enquanto transcendente à sociedade civil, desapareceu completamente

³⁸*Ibidem*, p. 152.

e, tal como refere Zaki Laïdi, “O Estado surge aí como uma enorme farsa”³⁹ e a cidadania começa mais a ser inspirada pelo modelo do *ethnos* do que pelo modelo da *polis*, até porque o domínio criptopolítico fechou sucessivamente o indivíduo na sua própria vida privada.

Mas a principal consequência da transposição dos ideais do mercado para a esfera da cidadania prende-se com o facto de, nas nossas sociedades criptopoliticamente dominadas, estarmos perante o estabelecimento de um tipo de cidadania movida essencialmente pelo interesse. Como refere Zaki Laïdi a esse respeito: “Na ordem expressa «Sede cidadãos», que impõe implicitamente a interiorização de um condicionalismo colectivo, a resposta torna-se cada vez mais «O que é que isso me trará?». Também aqui é o imaginário do mercado que alimenta as representações da cidadania. Esta cunha-se, portanto, cada vez mais com o selo das vantagens concretas que concede. Caso contrário, o indivíduo procura libertar-se dela. Ele faz a secessão.”⁴⁰ Deste modo, com a própria mercantilização e extensão da lógica criptopolítica para a cidadania, os habitantes das nossas democracias liberais só ficam realmente dispostos a vestirem a pele de cidadãos na condição de isso lhes trazer contrapartidas e lucros, como se estivéssemos perante uma transacção comercial. Aliás, podemos até mesmo considerar que existe já uma estranha proximidade entre a cidadania tal como ela é exercida nas nossas democracias liberais do ocidente e o próprio poder de compra. Como mais uma vez refere Zaki Laïdi, “Esta noção de valor de utilização leva o cidadão a pensar a cidadania, e através dela a democracia, em termos de poder de compra: «Ser vítima ou fazer a sua lei, ser cordeiro ou lobo; esta parece ser a última alternativa. Se o cliente não estiver contente, vai-se embora ou parte tudo...»”⁴¹ Assim, é neste mesmo entendimento da cidadania como poder de compra que conseguimos vislumbrar a influência mais visível dos criptopoderes sobre as práticas concretas da cidadania no contexto das nossas democracias liberais: estamos perante a era em que a capacidade interventiva dos cidadãos parece ter sido reduzida à sua mera capacidade de comprar e de movimentar interesses.

Ora esta tendência geral de identificação da cidadania com o poder de compra torna-se tão mais curiosa quanto mais nos dermos conta de que ela tem um impacto ao nível da relação entre o corpo e o poder. Desta forma, se entendermos a cidadania como

³⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 157.

⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

um poder de comprar também no mercado dos produtos biotecnológicos, constatamos que, a partir desta tendência existem já autores que defendem a criação de uma nova vertente de exercício da cidadania estreitamente ligada à biotecnologia enquanto poder criptopolítico. Nikolas Rose é talvez um dos autores mais representativos da tentativa de divulgação desta nova forma de exercício da cidadania. Nas suas próprias palavras, “Um novo tipo de cidadania começa a tomar forma na era da biomedicina, da biotecnologia e da genética. Esta é uma mudança para aquilo que podemos chamar de «cidadania biológica».”⁴² A faceta criptopolítica deste novo tipo de cidadania, inteiramente concebida a partir das prerrogativas do mercado financeiro biotecnológico, torna-se particularmente evidente, tendo em conta que o centro da *ciudadania biológica* é a defesa e conservação do corpo e do património genético dos cidadãos enquanto fonte de valor. É com base neste mesmo pressuposto que, segundo o próprio Nikolas Rose, “(...) hoje, as doenças genéticas hereditárias das populações estão longe de serem concebidas como um atentado aos recursos nacionais; são antes vistas como uma potencial fonte geradora de riqueza e de saúde, e como promotoras de boas oportunidades económicas no âmbito das novas alianças do Estado com o comércio que estão a tomar forma dentro dos circuitos do biovalor contemporâneos.”⁴³

Como será certamente fácil de depreender, neste conceito de *ciudadania biológica* estamos perante a mais perfeita união dos poderes de mercado com a intervenção biotecnológica sobre o corpo, que juntos criam uma vertente de cidadania visivelmente criptopolítica. Sendo assim, as nações deixam de ser vistas como representando uma unidade territorial, cultural ou religiosa, e muito menos como representativas de uma identidade nacional, mas antes passam a ser vistas como unidades de património biológico e genético. Nesta medida, há que compreender que aquilo de que agora estamos a falar é algo de substancialmente diferente do que aconteceu com o projecto de eugenia nazi, que se baseou na defesa de uma forma de cidadania que pressupunha medidas políticas de gestão da esfera da procriação, da família e das populações de uma maneira geral, fazendo dos traços biológicos das populações matéria de gestão estatal. Agora, a grande novidade é que o centro desta nova cidadania biológica, continuando a ser o património biológico e genético dos indivíduos, este já não é tanto alvo de uma gestão estatal, mas fica antes

⁴² Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2007, p. 131.

⁴³ *Ibidem*, p. 151.

entregue à especulação económica e financeira das empresas da área biotecnológica e, em última instância, também à própria auto-gestão dos indivíduos. No sentido de distinguir a *cidadania biológica* contemporânea da versão eugénica da cidadania nazi, Nikolas Rose refere abertamente que “(...) a cidadania biológica contemporânea, nas avançadas democracias liberais «do Ocidente» que são aqui o meu principal foco de análise, não tomam essa forma racializada e nacionalizada. As formas de cidadania biológica aqui abordadas estão territorializadas de uma forma diferente. (...) as ligações entre biologia, valor humano e deformação corporal hoje diferem significativamente daquelas que aconteceram na era eugénica. Diferentes ideias sobre o papel da biologia no valor humano estão enraizadas nas práticas do aborto selectivo, no diagnóstico de pré-implantação e na selecção de embriões.”⁴⁴ Desta forma, o grande avanço entre o protótipo de uma *cidadania eugénica* que acontecia entre os nazis e a *cidadania biológica* tal como ela está a tomar forma nos nossos dias parece residir no facto de a primeira se restringir a uma gestão política e estatal do património vivo de um povo e a segunda, tendo acontecido depois da era da queda do paradigma soberano, já não é estatalmente dirigida mas essencialmente marcada por uma gestão criptopolítica, em que o corpo é perspectivado como gerador de *biovalor* e sujeito a uma lógica de exploração no âmbito dos poderes de mercado.

Mas, a partir desta nova identificação simultânea da cidadania com o poder mercantil e com a esfera biológica ainda não nos foi possível especificar todos os traços desta nova forma de cidadania. Na tentativa de distinguir de forma ainda mais precisa a vertente da *cidadania biológica* actual daquela que aconteceu durante o nazismo, Nikolas Rose refere que, essencialmente, estamos perante dois tipos de cidadania que, apesar de terem em comum o seu direccionamento para os traços biológicos das populações, representam formas radicalmente diferentes de entender as responsabilidades biológicas dos cidadãos, concebem modelos de educação para a saúde também completamente divergentes, bem como diferentes práticas de cidadania concretas, justamente a partir do momento em que atribuem um valor desigual ao corpo na própria definição da identidade. Para além disso, a própria relação entre o corpo e a tecnologia é concebida de um modo diferenciado entre estes dois tipos de cidadania, que consideram de formas também diferentes a própria importância da “vida nua” dos seres humanos enquanto base da

⁴⁴*Ibidem*, pp. 132-133.

reivindicação de direitos.⁴⁵ Mas, no contexto de todas as diferenças que possa haver entre estes dois modelos de *cidadania biológica*, há uma que adquire particular relevância para que consigamos compreender melhor o tipo de *cidadania biológica* que está em causa no actual contexto criptopolítico. Assim, se o Estado nazi fazia uma gestão do património vivo com vista à obtenção de uma suposta pureza racial, nos nossos dias os Estados já não procuram a pureza racial mas antes se pretende que determinadas características genéticas de certos grupos de cidadãos possam constituir um recurso de valor, isto é, estamos perante um protótipo de cidadania inteiramente rendido à lógica dos poderes de mercado criptopolíticos, tendo em conta que a centralidade desta forma de cidadania está, efectivamente, na criação de um *biovalor*. Ora toda a tentativa de reduzir o corpo a esta lógica mercantil criptopolítica implica que a mesma seja perspectivada como um bem que pode ser negociado, ao ponto de poderem acontecer processos de avaliação, regulação e compensação tendo por base a transacção de valores vitais. Depois, esta centralidade da noção de *biovalor* faz-se também sentir ao nível da criação de uma *biosociabilidade*, tendo em conta que pressupõe o estabelecimento de comunidades de indivíduos que partilham de um mesmo património genético e biológico, e que por isso se sentem como parte de uma mesma identidade biológica que pretendem defender contra outros. Nesta medida, não só estamos novamente perante uma redução da cidadania ao âmbito da especulação mercantil, como em face de uma estreita ligação entre este conceito de *cidadania biológica* e a necessidade da preparação educativa desta nova categoria de cidadãos por meio de uma educação biológica e científica que lhes permita trabalhar no sentido de uma auto-preservação da sua própria identidade genética face a outros grupos com outros traços diferentes. É justamente na tentativa de defender a sua própria identidade genética que estes novos *cidadãos biológicos*, nas palavras de Nikolas Rose, “(...) descrevem-se a si próprios como tendo, por exemplo, elevados níveis de colesterol, como sendo vulneráveis ao stresse, como tendo problemas de imunidade ou predisposição para o desenvolvimento de cancro ou esquizofrenia.”⁴⁶ Desta forma, mediante o tipo de traços genéticos que cada *grupo biossocial* tiver, assim lhe será conferido um determinado *biovalor*.

Se agora centrarmos as nossas atenções sobre o campo semântico dos vocábulos com os quais nos são descritos os traços deste novo tipo de cidadania, damos conta que eles constituem toda uma nova linguagem que parece querer entrelaçar o campo da

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 132-133.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 140-141.

biologia e da ciência com o campo da economia e da cidadania. É precisamente nesta medida que esta nova *ciudadania biológica* defende a implementação de todo um modelo educativo radicalmente diferente, a partir do qual os indivíduos e a opinião pública em geral sejam dotados de uma literacia genética que lhes permita simultaneamente integrar de forma mais vinculativa as novas práticas de cidadania que são aqui pressupostas, bem como desenvolver a formação da sua própria identidade tendo por base os traços biológicos que cada um detém, tentando preservá-los e fazê-los reconhecer publicamente por comparação a outros grupos biossociais. Assim, quando se fala desta nova literacia genética que se pretende vir a desenvolver nos futuros *ciudadãos biológicos*, há que ter em conta que “As tentativas de educar a opinião pública sobre a ciência e a tecnologia são parte da «criação» de cidadãos biológicos”.⁴⁷ Depois, há ainda que considerar que esta educação da opinião pública é feita com base em todo um novo conjunto de categorias de formação cívica que já nada têm a ver com os fundamentos de uma cidadania nacional, mas que se situam ao nível da linguagem biomédica e científica enquanto novas bases de formação dos indivíduos. Como refere Nikolas Rose “Novas linguagens biológicas e biomédicas começam a fazer parte da formação dos cidadãos e das suas formas de deliberação e de cálculo (...).”⁴⁸ E se à partida este facto pode despertar reacções de preocupação por parte do comum dos cidadãos, há já alguns autores, entre os quais Nikolas Rose destaca a posição de Bruce Jennings, que consideram “(...) vital assegurar que a literacia genética e que a cidadania genética são parte de um movimento cívico de renovação e de promoção da participação democrática.”⁴⁹ Aliás, muitos daqueles que defendem a legitimidade e até mesmo a superioridade deste novo modelo de cidadania científica e biológica enquanto evolução natural da Humanidade centram as suas argumentações nas potencialidades do seu lado comunitário e activo trazido por meio do desenvolvimento dos *grupos de biosociabilidade*. Para os defensores deste ponto de vista, “A cidadania biológica é aqui financeiramente, eticamente e publicamente activa: ela tenta modelar uma nova arena pública na qual aqueles que partilham o sofrimento provocado por uma doença podem interagir. Nesta arena pública, as esperanças e responsabilidades dos cidadãos estão intimamente ligadas à sua biologia.”⁵⁰ No âmbito deste exercício de

⁴⁷*Ibidem*, p. 140.

⁴⁸*Ibidem*, p. 140.

⁴⁹*Ibidem*, p. 141.

⁵⁰*Ibidem*, p. 149.

responsabilidades cívicas, exercer uma cidadania de tipo biológico é sinónimo da obrigação de conduzir a vida de uma forma responsável em relação aos outros, o que implica toda uma modelação biomédica das próprias condutas ao nível das escolhas relativas ao casamento, reprodução e até mesmo na esfera profissional.

Ora a curta análise que levámos a cabo no âmbito da emergência da *ciudadania biológica* no contexto do desenvolvimento e exploração criptopolítica das biotecnologias permite-nos neste momento a identificação de uma nova figura simbólica no espaço público contemporâneo, detentora de um papel excepcionalmente relevante no processo histórico de politização do corpo: a figura do *biocidadão*. A nossa constituição colectiva como *biocidadãos* exprimirá, em última análise, a rendição absoluta dos habitantes das nossas democracias liberais do ocidente aos criptopoderes e mais especificamente ao poder biotecnológico que, concebido enquanto poder de mercado, considerará a vida de cada um de nós como sendo simultaneamente biológica, económica e criptopoliticamente relevante. É com base em toda esta ambiência na consideração do corpo que Nikolas Rose faz referência à criação de toda uma esfera de mercado à volta de produtos destinados a promover a saúde corporal. Logicamente que esta esfera de mercado pressupõe justamente a visão do corpo como fonte de valor e de comercialização, isto é, a consideração do corpo como criador de *biovalor*, que é a base do próprio conceito de *ciudadania biológica*. Neste sentido, a “(...) biomedicina contemporânea, ao tornar o corpo visível, inteligível, calculável e manipulável até ao nível molecular, gerou novas relações entre a vida e o comércio (...)”⁵¹ A grande prova de todo o florescimento do mercado neste sector da promoção da saúde corporal, desde o advento da era molecular e genética, é hoje particularmente visível na multiplicação de empresas de armazenamento de material biológico humano como tecidos, células embrionárias, lotes de sangue, entre muitos outros. Assim, toda esta crescente preocupação no armazenamento e comercialização de material biológico humano traduz, muito provavelmente, a cada vez mais inevitável consideração do corpo como fonte de *biovalor*, o que talvez possa ser sinal de que a era da instalação definitiva da *ciudadania biológica* se aproxima já a passos largos.

A soma de evidências de que o corpo, nas democracias liberais do ocidente, é já hoje perspectivado como fonte de *biovalor*, e que este acontecimento está a fundar uma nova forma de cidadania, precisamente a *ciudadania biológica*, é um dado muito relevante

⁵¹ *Ibidem*, p. 150.

na nossa análise do percurso histórico da relação entre o corpo e o poder. Neste âmbito, confirma-se de uma forma cada vez mais inquietante a entrega do corpo aos poderes criptopolíticos e, entre eles, ao poder biotecnológico enquanto forma de comercialização do corpo. Em última análise, a *cidadania biológica* consiste precisamente na proposta de todo um novo paradigma de cidadania, representativo do advento de uma era de comercialização instrumental do corpo no âmbito dos criptopoderes. Para além disso, o facto de este conceito de *cidadania biológica* pressupor todo um modelo educacional de preparação dos cidadãos para o seu exercício, por meio do cultivo de uma literacia genética, constitui uma prova de que já existe todo um conjunto de esforços a serem desenvolvidos no sentido de nos encaminharmos cada vez mais rapidamente para a consumação total deste novo modelo de cidadania. Acerca deste novo rumo das nossas sociedades, a tendência de alguns autores, como o próprio Nikolas Rose, vai no sentido de divulgar a *cidadania biológica* como uma etapa natural no desenvolvimento da própria Humanidade, crescentemente marcada pela evolução científica e tecnológica. Para este autor, a nossa aproximação deste novo modelo de cidadania não deve ser excessivamente dramatizada. Nas palavras do próprio: “Nos países liberais avançados – a Europa, a Austrália e os Estados Unidos – este processo não toma a forma de um fatalismo e de uma passividade, e também não é encarado como uma forma de renascimento do determinismo genético ou biológico.”⁵² Assim, para Nikolas Rose, estamos antes perante o advento de uma era que irá disponibilizar a todos um conjunto de novas práticas de escolha biológica, que conduzirão a novas formas de construirmos a nossa identidade a partir de toda uma conceptualidade biomédica que deve ser encarada como perfeitamente natural, aceitável e até mesmo desejável, tendo em conta que a margem de liberdade dos indivíduos para escolher o seu próprio futuro em termos genéticos será cada vez maior. Para além disso, segundo Rose, a *cidadania biológica* ou *biocidadania* constitui um modelo de cidadania perfeitamente consonante com os princípios fundadores das nossas democracias liberais do ocidente, tendo em conta que se a *biocidadania* pressupõe uma co-responsabilização do indivíduo na gestão do seu próprio futuro, paralelamente, as democracias liberais do ocidente têm vindo a incentivar cada vez mais os indivíduos no sentido de serem os construtores do seu próprio destino convidando-os a “(...) serem flexíveis, estarem em treino contínuo, praticarem a aprendizagem ao longo da vida, sujeitarem-se a avaliações

⁵²*Ibidem*, p. 154.

permanentes, serem constantemente incentivados à compra, à constante tentativa de se superarem a si próprios, a monitorizarem em permanência a sua saúde e a gerirem os seus próprios riscos.”⁵³ Nesta medida, parece haver um incentivo permanente a que o indivíduo participe na construção de si próprio nas nossas democracias ocidentais, o que é justamente o mesmo princípio que subjaz à própria *biocidadania*. Para Rose, no fundo, “(...) estes activos cidadãos biológicos estão a redefinir o que é ser humano hoje,”⁵⁴ e não a protagonizar o drama do fim da Humanidade.

Chegados a este limiar, há que retomar a ideia de que, quando propusemos uma nova hermenêutica para a racionalidade política, capaz de distanciar a relação entre o corpo e o poder da ideia de dominação, considerámos que ela deveria exigir, com sentido obrigatório, uma nova forma de cidadania mais activa, crítica e integradora. Agora, uma vez conduzidos ao conceito de *biocidadania*, que representa a emergência real de uma nova forma de vida cívica que entrega definitivamente o corpo à mercantilização criptopolítica biotecnológica, reconhecemos que a conquista desta nova cidadania activa, crítica e integradora está longe de poder ser concretizada por meio da *biocidadania*, tendo em conta que esta se nos apresenta claramente como mais uma forma de instrumentalização absoluta do corpo. Neste sentido, e tendo em conta que qualquer formação de um novo modelo de cidadania pressupõe a sua construção lenta, operada através do apoio de um modelo educativo que ajude a enformar as populações nesse novo âmbito de exercício da cidadania que se pretende iniciar, talvez aqui a solução para que as nossas sociedades venham efectivamente a ser compostas por cidadãos mais activos, críticos e com sentido de integração esteja dependente da própria concepção de um novo modelo educativo que ajude a formar desde a própria base os novos cidadãos. É neste sentido que tentaremos esboçar, seguidamente, os principais traços daquele que deverá ser o novo modelo educativo das nossas sociedades, em ordem a conseguir a implantação de uma nova forma de exercício da cidadania não instrumentalizada pelos criptopoderes. Só assim, mediante a construção lenta de um novo projecto educativo de raiz, que conduzirá a uma nova forma de pôr em prática a vida cívica, se conseguirá alcançar um novo paradigma de orientação para o homem contemporâneo de uma forma geral, e uma nova forma de racionalidade política em particular.

⁵³*Ibidem*, p. 154.

⁵⁴*Ibidem*, p. 154.

Um novo modelo educativo para as nossas sociedades, ou a defesa de um paradigma educacional centrado nos valores humanistas

No sentido de propor um novo modelo de racionalidade política e de orientação geral para as democracias liberais do ocidente, dominadas pelos criptopoderes, a nossa análise conduziu-nos ao reconhecimento de que tal só será possível com a instauração de um novo modelo de cidadania activa, crítica e integradora. No entanto, o verdadeiro modelo de cidadania que parece estar a emergir na era criptopolítica em nada se parece identificar com os traços necessários numa nova cidadania oposta ao modelo de dominação criptopolítica. Assim, numa era dominada pela generalização da lógica dos mercados, está antes a emergir, por um lado, uma cidadania profundamente utilitária, à qual os indivíduos só se vinculam por interesse e mediante contrapartidas e, por outro lado, o facto de estarmos perante uma era de fascinação pelo criptopoder biotecnológico, está também a fazer emergir uma nova forma de exercer a cidadania: o modelo da *biocidadania* ou *cidadania biológica*. Este modelo, ainda que não amplamente implementado, tem sido defendido por vários autores que encaram com naturalidade a deslocação do exercício da cidadania para o âmbito de uma lógica simultaneamente científico-biológica e mercantil, em que cada cidadão exerce a responsabilidade de defender a sua própria identidade genética e biológica e é perspectivado como fonte geradora de *biovalor*. Ora foi precisamente com base nesta mesma noção de *biovalor* que demos conta que este modelo de *biocidadania* representa uma completa redução do corpo à lógica de mercado, tendo em conta que tem vindo a proliferar toda uma nova esfera de comercialização no âmbito genético e biológico, como as empresas de armazenamento de células e tecidos humanos. Assim, na era do domínio criptopolítico biotecnológico, o modelo de cidadania emergente constitui mais uma forma de redução do corpo ao poder económico. Perante esta evidência, fomos conduzidos ao reconhecimento de que as nossas sociedades têm de fazer emergir uma nova forma de exercício da cidadania oposta a este modelo científico e economicista, para que a partir dela se possa reinterpretar a racionalidade política e enformar todo um novo modelo de orientação cívica para o homem contemporâneo. No entanto, reconhecemos também que esta viragem que se propõe no exercício da cidadania só será possível com a sua construção integral por meio de um novo modelo educativo, tendo em conta que os próprios defensores desta *biocidadania* que tem vindo a emergir também

sustentam a divulgação do seu modelo de cidadania com a defesa de uma educação científica das populações.

Neste sentido, parece-nos que o modelo educativo capaz de criar, nas nossas sociedades dominadas pelos criptopoderes, um conjunto de cidadãos mais activos e críticos terá, não de ser sustentado com base numa educação científica, mas antes com base numa educação orientada para os valores humanistas. Assim, faremos uma contra-proposta de um modelo de educação humanista, de cuja implementação dependerá a própria reinterpretação da racionalidade política contemporânea, e que terá de surgir num sentido diametralmente oposto ao modelo de educação científica suposto pela *biocidadania* que parece estar a querer emergir nas nossas sociedades. Fundamentaremos esta proposta de uma educação baseada em valores humanistas na teorização levada a cabo por Hans-Georg Gadamer em torno da defesa da retórica humanista face à ciência moderna e daremos conta de que estamos perante a proposta de todo um conjunto de princípios educativos radicalmente opostos àqueles que a *biocidadania* e a *educação científica* parecem querer fazer emergir nas nossas sociedades. Assim, contra a proposta de uma dominação do corpo e dos cidadãos pelos criptopoderes biotecnológicos, que em última análise incitam a um reducionismo do corpo à noção de *biovalor* e à lógica economicista do mercado, faremos a proposta de um modelo educativo baseado no desenvolvimento nos cidadãos das categorias humanistas propostas por Gadamer: a *formação*, o desenvolvimento de um *senso comum*, a capacidade de *juízo* e o *gosto*. Curiosamente, a comparação dos traços concretos do modelo de educação biológica e científica com os pilares da educação humanista propostos por Gadamer dá-nos conta de uma oposição directa entre ambos os modelos educativos. No entanto, antes de apresentarmos mais concretamente os pressupostos do modelo educativo baseado nos valores humanistas, há que aprofundar um pouco mais a descrição dos traços da educação biológica e científica propostos pelos defensores da *biocidadania*.

Neste sentido, Nikolas Rose dá-nos conta de forma particularmente clara da articulação existente entre o protótipo de uma *cidadania científica* e um modelo educativo de base, destinado a dotar os futuros *biocidadãos* de uma literacia genética. Nas palavras deste autor, “A organização da cidadania em termos genéticos é indubitavelmente importante, e é já possível encontrar programas com vista a levar a cabo uma educação genética para aqueles que estão envolvidos no imediato, em ordem a educar pais, crianças

em idade escolar e os cidadãos em geral numa literacia genética (...).”⁵⁵ Para Rose, esta tentativa de educar os cidadãos de forma a que eles tomem responsabilidade pelo seu futuro genético não constitui uma iniciativa inédita, tendo em conta que houve propostas semelhantes noutros períodos da História, como o período nazi que, apesar de o ter feito em moldes completamente diferentes, como já tivemos oportunidade de dar conta, não deixou de representar uma proposta de educação genética e científica. Neste sentido, para este autor, há que encarar com naturalidade que surjam e sejam implementados novos modelos de educação genética, tendo em conta que “(...) desde muito cedo os mentores de programas eugénicos desenvolveram vários tipos de iniciativas no sentido de encorajar os indivíduos e as famílias a reflectir sobre si mesmos, sobre os seus cônjuges e a sua linhagem passada e futura em termos eugénicos, para que pudessem melhorar a procriação saudável. Através da educação, o cidadão genético seria capacitado para tomar responsabilidade na sua própria hereditariedade.”⁵⁶ Ora é justamente a partir deste reconhecimento de que esta iniciativa de uma educação científica não constitui nada de inédito que Nikolas Rose justifica que, tendo em conta toda uma era de expansão ao nível científico e tecnológico, sobretudo na área das tecnologias da saúde, é perfeitamente natural e até mesmo desejável que seja proposto um novo modelo de educação genética e científica que possa preparar os cidadãos no sentido de estes fazerem uma melhor gestão do seu próprio património genético enquanto fonte de *biovalor*. Como refere o próprio autor, “A existência de certas práticas que agora se tornaram rotineiras nos cuidados médicos – ecografias, amniocenteses, biópsias do vilo corial e muitas mais – mostram-nos que as avaliações relativas aos recursos e capacidades corporais dos cidadãos se tornaram inevitáveis, mesmo que seja o cidadão individual e a sua família que devam ser responsáveis pelas escolhas que ficam ao seu dispor. E a sucessiva proposta de programas de saúde por parte dos Estados mostra como a educação biológica dos cidadãos continua a ser uma prioridade nacional, embora seja agora suplementada por um conjunto de outras forças que procuram dar forma a uma contemplação reflexiva por parte do cidadão relativamente ao passado, presente e futuro da sua corporeidade biológica.”⁵⁷ Ora é precisamente à educação genética e científica dos cidadãos que Rose está a referir-se quando diz ser necessária a intervenção de outras forças no sentido de sensibilizar e

⁵⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 139.

responsabilizar os cidadãos para a gestão da sua herança genética. No fundo, a própria necessidade de investir num modelo de educação deste tipo corresponde ao intuito de “fabricar” cidadãos biológicos que sejam capazes de se render a toda uma lógica criptopolítica de exploração do corpo na óptica do mercado, substituindo o enfoque do conceito tradicional de cidadania na noção de “valor público” pela centralização deste novo modelo de cidadania no conceito de “*biovalor*”. Assim, por meio da propagação educativa de todo um ideal de cidadania voltado para a conservação de traços de identidade genética por cada um, o que afinal se está a promover é a redução de todo um arsenal de corpos a material humano preservado e convenientemente avaliado e rentabilizado no sentido de que possa produzir valor financeiro.

Curiosamente, para além dos motivos já apresentados, Nikolas Rose e outros teóricos que defendem a implementação de modelos de educação científica, fundamentam a necessidade e a adequação destes modelos de educação e de cidadania na ideia de que eles irão permitir um maior envolvimento dos cidadãos na sua própria participação democrática. Neste âmbito, Rose refere-se a algumas tentativas de implementação de modelos de educação científica já existentes nos seguintes termos: “Ao longo da última década, em muitos países, têm-se registado tentativas no sentido de educar os cidadãos para que eles possam ser capazes de fazer contributos significativos nos debates sobre os complexos dilemas éticos e democráticos trazidos pelos progressos científicos e tecnológicos.”⁵⁸ Com base nesta mesma ideia de que as primeiras tentativas de implementar este tipo de cidadania já têm vindo a tentar promover um maior envolvimento cívico dos cidadãos, Rose apresenta aqueles que têm sido os principais objectivos a atingir por estes modelos implementados na última década nos seguintes termos: “O «entendimento público da ciência» é perspectivado como uma forma de recuperar a confiança do público em geral relativamente aos processos de regulação governamental da ciência. Também é visto como uma forma de compensar o «défice democrático» que parece existir no que respeita à intervenção de cidadãos na construção do futuro científico e tecnológico.”⁵⁹ Nesta medida, os projectos de educação científica que se têm tentado implementar têm estado acima de tudo ao serviço da credibilização da regulação estatal dos avanços científicos e da tentativa de envolver os cidadãos numa primeira forma de participação nos debates públicos acerca de matérias relacionadas com os avanços

⁵⁸*Ibidem*, p. 140.

⁵⁹*Ibidem*, p. 140.

científicos e tecnológicos. No entanto, o protótipo de educação científica centrada na perspetivação dos corpos dos cidadãos enquanto *biovalor* é algo que vai muito mais longe do que estes modelos referidos por Rose. Assim, para que possamos compreender realmente em que consiste o modelo educativo proposto por este autor, para posteriormente o contrapor à nossa proposta de uma educação humanista, há que avançar um pouco mais na exposição daqueles que nos parecem ser os seus cinco pilares fundamentais.

Nesta medida, o primeiro pilar do modelo de educação genética e científica concebida enquanto preparação dos cidadãos para a gestão dos seus próprios corpos como fonte de *biovalor* reside na concepção de um papel particularmente relevante para as empresas farmacêuticas. Assim, por mais estranho que nos possa parecer, as empresas do sector farmacêutico e restantes empresas de comercialização de fármacos são aqui perspectivadas como parte envolvida na educação científica das populações, enquanto estratégia de preparação de todo um processo de *auto-constituição biomédica* da própria identidade dos indivíduos. No entanto, o envolvimento do sector farmacêutico neste modelo de educação ganha ainda um outro significado se considerarmos a ligação directa destes pressupostos educativos com o próprio intuito de fabricar cidadãos inteiramente rendidos à lógica criptopolítica do mercado biotecnológico na perspetivação dos seus próprios corpos. Como o próprio Rose refere, “(...) esse investimento na biomedicina é medido em termos de retornos de capital e de valor de mercado – as companhias biotecnológicas, de biomedicina e as farmacêuticas – estão agora activamente empenhadas na auto-educação de cidadãos biológicos activos.”⁶⁰ Desta forma, como podemos facilmente perceber, há aqui uma associação muito directa entre a lógica de mercado e o próprio paradigma da educação científica, tendo em conta que um dos “agentes educativos” com um papel mais preponderante são as próprias empresas farmacêuticas que aqui parecem querer fazer da sua participação nos projectos de educação científica uma forma de implementar os seus interesses de mercado junto das populações, o que será algo fácil de comprovar se atendermos ao tipo de estratégias educativas pensadas para estas empresas no âmbito da intervenção na educação científica das populações. Entre elas Nikolas Rose destaca a participação das companhias farmacêuticas na própria concepção de anúncios de publicidade institucional, particularmente no que respeita à divulgação de

⁶⁰*Ibidem*, p. 142.

informação e ao tratamento de doenças mentais, assim como a concepção de sites na Internet como forma de divulgação de informação relativa a diversas doenças e aos medicamentos a usar no seu tratamento. Para este autor, o recurso a estas estratégias educativas por parte das farmacêuticas no sentido de participar na educação científica das populações é algo que já está a ser feito com algum sucesso nos Estados Unidos onde, por exemplo, a intervenção da empresa farmacêutica *Eli Lilly* na criação de um site de promoção da educação científica à volta do *Prozac* foi representativa do que deverá ser a implementação concreta deste modelo educativo junto das populações. Nas palavras do próprio Nikolas Rose, “O site acerca do *Prozac* da *Eli Lilly*, feito em 2001, foi emblemático de um conjunto de técnicas de promoção de uma forma muito peculiar de literacia científica e biológica. A página inicial deste site apresentava o título «O seu guia de avaliação e recuperação da depressão». A *Prozac.com* apresentava-se a si mesma como um centro de recursos onde os indivíduos podiam aprender mais sobre a depressão, os seus tratamentos e as formas de assegurar a recuperação.”⁶¹ No âmbito do teor informativo e pedagógico, este site fazia recurso a estratégias como a explicação biológica da depressão em termos de acção dos neurotransmissores e usava imagens animadas para explicar aos indivíduos o processo da depressão ao nível molecular, em termos de desequilíbrios químicos e a própria acção que o *Prozac* teria sobre estes mesmos desequilíbrios. Depois, o site fazia também recurso a todo um conjunto de técnicas psicológicas com os mais sugestivos títulos, tais como “praticar a descoberta pessoal”, “gostar de si próprio”, “reduzir o stresse”, entre outros, que apelavam à construção da auto-estima e à participação em grupos de apoio. A educação científica como modelo educativo parece aqui partir da própria consideração do indivíduo como um autodidacta, capaz de se instruir a si próprio recorrendo a sites informativos e ao visionamento de suportes televisivos sobre as doenças e os medicamentos a utilizar na sua cura. Obviamente que se trata aqui de um modelo educativo inteiramente rendido aos interesses de mercado, sobretudo do mercado farmacêutico, e este aspecto constitui uma clara forma de, através da educação, promover a vinculação dos indivíduos aos poderes criptopolíticos como poderes de mercado, neste caso por meio de toda uma divulgação informativa que o que visa, em última instância, é o estímulo à consideração do corpo como fonte de *biovalor* e enquanto consumidor de produtos do mercado farmacêutico.

⁶¹*Ibidem*, p. 142.

O segundo dos pilares deste modelo de educação científica consiste na continuação de todo o trabalho “formativo” do indivíduo, agora já não a um nível individual mas antes a um nível colectivo: trata-se da defesa de que a educação científica dos indivíduos deverá também assentar na promoção de grupos de *biosociabilidade* entre indivíduos que partilham da mesma doença ou condição genética. A este respeito, Nikolas Rose dá o exemplo da formação dos grupos de convivência entre os indivíduos portadores de HIV, e faz também referência ao caso emblemático, acontecido em 1983, da fundação de uma associação de doentes maníaco-depressivos que foi precursora a este nível. Neste tipo de grupos, independentemente da doença que esteja em causa, os seus membros são estimulados no sentido de manterem uma conduta responsável em relação aos outros e a adaptarem todas as suas opções de vida como, por exemplo, nas áreas do casamento e da actividade profissional, à doença de que são portadores. A este nível, a educação científica funcionará como uma intervenção indirecta no corpo social, hierarquizando os indivíduos e distinguindo-os em função das doenças que apresentam ou do seu perfil genético. Neste âmbito, não se pode dizer que estejamos perante um paradigma educativo promotor da unidade ou da igualdade, mas que antes se baseia na promoção da diferenciação entre grupos de indivíduos em função dos seus perfis de identidade somática ou genética.

Se atendermos ao terceiro pilar da educação científica e biológica tal como ela é tematizada por Nikolas Rose, voltamos a confrontar-nos com o carácter eminentemente mercantil e economicista deste paradigma educativo. Assim, partindo do pressuposto de que estamos perante todo um protótipo de educação que visa que o indivíduo considere o seu próprio corpo como fonte de *biovalor*, isso implica, ao nível do financeiro, o crescimento de toda uma esfera de mercado ligada à transacção de produtos ligados à saúde corporal, bem como à própria transacção de material biológico a partir do seu armazenamento por empresas especializadas na conservação de células, tecidos humanos, lotes de sangue e outros. Neste âmbito, a concepção do corpo como fonte de *biovalor* implica que as doenças, neste novo modelo educativo, sejam encaradas não como uma fonte de despesa mas antes como uma fonte geradora de riqueza. Ora toda a educação dos indivíduos com base num paradigma educativo que concebe o corpo nestes moldes pressupõe a educação como uma forma de preparar os indivíduos em particular e as populações de uma forma geral no sentido de que estes possam autonomamente tomar conta do processo de gestão e comercialização de produtos biotecnológicos a usar

directamente nos seus próprios corpos, o que será significado da instalação definitiva da biotecnologia como um criptopoder de gestão do corpo nos moldes de uma eugenia liberal. Como o próprio Nikolas Rose refere: “Estas transformações, por meio das quais elevados níveis de certas doenças se tornam potenciais fontes de *biovalor*, não necessitam de ser orientadas por uma instância superior, ou seja, pelo Estado ou pelas empresas privadas. Estas iniciativas poderão vir dos próprios pacientes e das suas organizações.”⁶² Assim, como podemos facilmente perceber, estamos perante um modelo educativo que, em última instância, defende que sejam as próprias populações a auto-gerir os seus próprios corpos como *biovalor*, o que parece representar, no fundo, que a educação científica das populações é afinal uma forma de preparação das populações para o advento da eugenia liberal, em que elas poderão levar a cabo uma gestão autónoma dos seus corpos e do seu próprio *biovalor* sem a mediação estatal ou sequer das próprias empresas da área da comercialização de produtos genéticos, que se limitarão pura e simplesmente a obedecer aos desígnios dos seus “compradores biológicos”.

Como exemplo de que esta auto-gestão das populações no que respeita ao seu próprio património genético enquanto fonte de *biovalor* é algo perfeitamente possível e muito desejável para o futuro, Nikolas Rose apresenta o caso da família Terry em que os pais, Patrick e Sharon Terry, tendo descoberto, em 1995, que os seus dois filhos, Elizabeth e Ian, sofriam de uma doença chamada Pseudoxantoma Elástico (PXE), decidiram formar redes de apoio entre famílias afectadas, no sentido de captar a atenção dos especialistas para o estudo da doença. Nesta medida, organizaram conferências para cientistas e pacientes, criaram uma base de dados para registo de sangue e de tecidos (com a finalidade de criar um repositório central), e levaram a cabo todas estas iniciativas sem mediação estatal ou empresarial, ou seja, fizeram de si próprios como cidadãos os gestores directos do seu património vivo. Mas, ainda mais significativo do que este facto, foi para Nikolas Rose a capacidade da família Terry de gerar autonomamente *biovalor*, tendo em conta que, no ano 2000, investigadores da Universidade do Hawaii descobriram o gene responsável pela PXE, e tal implicou o registo de Direitos de autor que renderam lucros que reverteram parcialmente para os Terry. Rose destaca ainda que o modelo seguido pelos Terry na produção de lucro a partir da própria gestão corporal do seu *biovalor* já está a ser seguido por portadores de outras doenças. Se esta lógica vier a generalizar-se como forma de lidar

⁶²*Ibidem*, p. 151.

com outras doenças, estaremos perante a entrega definitiva do corpo a uma lógica criptopolítica que o tratará de forma irreversível como um produto de mercado, transaccionado com vista à produção de lucro e onde o poder biotecnológico, a par da auto-gestão do *biovalor* pelos próprios indivíduos, protagonizarão a instalação definitiva da eugenia liberal.

Ora com a constatação desta lógica criptopolítica de mercado, à qual o corpo parece estar a render-se, somos conduzidos ao quarto pilar da educação científica, aquele que defende a criação de uma *ética material* como base de formação das nossas populações. É o próprio Nikolas Rose quem nos expõe de forma particularmente clara o que será esta redução da ética à materialidade quando refere explicitamente que “Os novos circuitos do biovalor, e os novos mercados que eles habitam, não só criam novas possibilidades de geração de riqueza, mas também encarnam e geram novos valores éticos. Tal como a vida é penetrada pelas relações de mercado e se torna promotora de riqueza, também as formas de intercâmbio económico se moralizam. Numa economia onde a vitalidade dos processos biológicos pode ser comprada e vendida, a ética torna-se simultaneamente num bem comercializável e numa indústria de serviços por direito próprio.”⁶³ Quando confrontados com uma proposta deste tipo, que parece defender uma concepção da ética como um produto de mercado, completamente rendida à lógica mercantilista e como sendo defensora, não de valores ou princípios morais mas, no fundo, de valores económicos, podemos aperceber-nos com particular clareza do tipo de modelo educativo que este protótipo de educação científica parece defender: trata-se da mera redução da formação dos indivíduos à promoção de um materialismo cego e à rendição das relações humanas de uma forma geral ao esquema de funcionamento das redes de mercado. Não é reconhecido neste modelo educativo qualquer importância para os valores espirituais pois, apesar de se falar numa moralização das relações económicas, que moralização poderá ser essa quando todas as bases éticas desta educação ficam reduzidas ao âmbito material? Assim, a formação ética das populações com base em valores humanistas é completamente invertida neste paradigma de educação científica no sentido de uma formação voltada para a lógica mercantil e financeira, em que a própria ética é estranhamente convertida num produto de mercado. Como o próprio Nikolas Rose refere: “A Ética, neste caso, não é apenas um meio de acesso a um recurso valioso, como também é um activo transaccionável que uma

⁶³*Ibidem*, p. 152.

empresa poderá negociar nas suas próprias relações comerciais com outros organismos e na sua relação com os organismos públicos e com os praticantes da medicina.”⁶⁴ Neste âmbito da redução da Ética ao sentido exclusivamente material de um produto de mercado, há já muitas empresas que consideram que o futuro consistirá na relação da própria Ética com a biociência na produção de *biovalor*, em que a indústria biotecnológica e genética farão da educação única e exclusivamente científica das populações a base da sua estratégia de mercado, promovendo junto dos seus potenciais consumidores laços de apoio e de confiança no mercado que serão construídos sobre as bases de uma bioética de tipo material. Como mais uma vez refere Nikolas Rose a este respeito: “A Ética e o biovalor estão inextrincavelmente interligadas, contribuindo para o valor comercial dos produtos por meio da demonstração de um compromisso com os valores éticos do biocidadão-consumidor de saúde enquanto base para a obtenção da sua confiança.”⁶⁵ Estamos, assim, não só perante a proposta de um modelo de educação científica, mas acima de tudo perante uma tentativa de, através de um novo paradigma educativo, preparar as populações para que entreguem todos os domínios das suas vidas aos criptopoderes e à sua lógica de mercantilização. Nesta medida, tudo será perspectivado a partir de uma tentativa de materialização absoluta, com vista a que todos os intervenientes neste processo – os corpos, os produtos biotecnológicos e a própria ética – sejam produtos transaccionáveis. A este nível a educação das populações não será mais do que a sua preparação para que aceitem de forma completamente passiva e acrítica a redução de todos os aspectos das suas vidas à lei selvática dos mercados, onde tudo se compra e vende, inclusive os seus próprios corpos. A Ética será aqui, não a base espiritualizada da formação dos indivíduos, mas a própria estratégia de mercado que cada um utilizará para melhor conquistar a confiança dos outros com quem pretende transaccionar os seus bens e serviços.

Ora, chegados a este ponto, conseguiremos certamente compreender com facilidade que o último e verdadeiro pilar da educação científica consista na sua tentativa de formar as populações para o advento da era de instalação do espírito do *biocapital* como sendo uma etapa evolutiva perfeitamente natural no próprio desenvolvimento da Humanidade. É com base nesta instalação do espírito do *biocapital* que o corpo humano, as tecnologias a ele associadas e a própria Ética tornar-se-ão em produtos de mercado. Quanto a esta transformação radical das sociedades, suportada desde a sua base pela educação científica,

⁶⁴*Ibidem*, p. 153.

⁶⁵*Ibidem*, p. 153.

Rose considera que há que não dramatizar porque a instalação das biotecnologias de mercado será um processo lento e não revolucionário, em que a educação das populações lhes permitirá uma consciencialização gradual de que se trata de uma etapa natural em que “Sem dúvida que muitas das esperanças encarnadas nestas práticas serão frustradas, grande parte dos medos provar-se-ão completamente infundados, muitos impedimentos e complicações vão entravar e desviar a sua implementação, e muitos acontecimentos imprevistos e inesperados irão ocorrer.”⁶⁶ No âmbito das transformações ocorridas no próprio corpo humano, Rose interpreta-as igualmente como sendo um processo normal, em que não assistiremos à maquinização do corpo, mas antes a uma maior biologização do mesmo. Tal como o próprio autor refere, estas transformações não implicam “(...) tanto que estejamos a pensar no corpo como uma máquina, mas antes que os humanos se tornaram ainda mais biológicos, ao mesmo tempo que a vitalidade do corpo se tornou crescentemente aberta à maquinização.”⁶⁷ Depois, destaca-se também que, para Nikolas Rose, esta instalação definitiva do espírito do *biocapital* constituirá o início da autocompreensão somática do ser humano, que em última análise conduzirá a que indivíduos sejam os gestores do seu próprio mercado biológico, sem que tenham de recorrer ao controlo de agentes externos, como o Estado ou outros, mas em que a decisão sobre si e o seu corpo será colocada nas suas próprias mãos. Tal como Nikolas Rose refere, “A nossa própria vida biológica entrou no domínio da decisão e da escolha (...). É nisto que consiste viver na era da cidadania biológica, da «ética somática» e das políticas vitais.”⁶⁸

Desta forma, tendo em conta que qualquer base de formação educacional deverá ser fundamentada num conjunto de princípios éticos, este modelo de educação científica, genética e biológica parece estar a fundamentar-se na proposta de uma nova concepção da Ética, inteiramente ao serviço da legitimação de uma lógica de mercado materialista aplicada ao corpo humano enquanto mero material biológico manipulável e controlável pelos poderes económicos, mas sob um falso pretexto de que estamos a depositar a escolha nas mãos dos próprios indivíduos. Sobre esta nova *Ética Somática*, inteiramente ao serviço do espírito do *biocapital*, Nikolas Rose considera que estamos perante um reducionismo biológico que talvez “(...) não deva ser causa para críticas mas antes a base de um certo

⁶⁶*Ibidem*, p. 252.

⁶⁷*Ibidem*, p. 254.

⁶⁸*Ibidem*, p. 254.

optimismo.”⁶⁹ No entanto, sabemos que o verdadeiro reducionismo que esta proposta de uma *Ética Somática* nos parece propor não é afinal de ordem biológica, mas antes um convite a que se aceite como natural a entrega definitiva do corpo aos poderes criptopolíticos dos nossos mercados. Desta forma, sob uma aparente compreensão da *Ética Somática* como “(...) uma forma de nos compreendermos, nos formarmos e nos gerirmos a nós próprios na condução quotidiana das nossas vidas”⁷⁰, o convite deste novo modelo ético e educativo é no sentido de que cada um se possa gerir a si próprio como um corpo direccionado para o consumo de produtos biotecnológicos num mercado liberalizado e selvagem a cuja gestão mercantil os corpos dos habitantes das democracias liberais do ocidente serão definitivamente entregues.

Chegados a este ponto da nossa análise, não deveremos descurar que o que nos conduziu a todo este conjunto de especulações à volta do paradigma de educação científica, genética e biológica que muitos autores defendem para as nossas sociedades foi a necessidade de apresentar os traços de um modelo educacional que pudesse, desde a própria base, formar cidadãos mais críticos, activos e integradores, que conseguissem ser capazes de se orientar a partir de todo um novo paradigma e de reinterpretar a racionalidade política longe dos tradicionais esquemas de dominação que têm enformado a relação entre o corpo e o poder ao longo da História. Conseguimos agora perceber que esta proposta de uma educação científica e biológica não permitirá seguramente que o corpo seja libertado da sua relação de domínio pelo poder, mas antes perpetuará essa situação com uma entrega derradeira do corpo a uma gestão dominadora por parte dos criptopoderes do mercado biotecnológico e farmacêutico. No fundo, é para legitimar toda esta relação de dominação entre o corpo e os criptopoderes que o modelo de educação científica está a ser pensado. Neste sentido, e como de resto já avançámos no início desta nossa análise, o modelo educativo que permitirá uma reinterpretação da racionalidade política e um novo paradigma genérico de orientação para a vida do homem contemporâneo será precisamente o modelo contraposto ao desta educação científica, e que fundamentaremos com base na proposta do retorno a uma educação humanista a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer. Nesta medida, a nossa proposta consistirá, não em defender um retorno ao passado em termos de paradigma de educação, mas antes em defender que o futuro educacional dos nossos cidadãos, para que eles possam tornar-se

⁶⁹*Ibidem*, p. 255.

⁷⁰*Ibidem*, p. 257.

mais activos e críticos para com o domínio criptopolítico que invadiu as suas vidas e a gestão dos seus corpos, terá de passar por uma educação intrinsecamente marcada pela defesa do Humanismo face à proposta de instrumentalização científica do homem contemporâneo que nos é sugerida pelo modelo educativo que acabámos de analisar. Desta forma, consideramos que esta proposta de uma educação humanista poderá passar por alicerçar a formação dos nossos cidadãos nas categorias básicas da tradição Humanista, a partir da sua reinterpretação tal como elas nos são propostas por Gadamer, no sentido de que possam fundamentar um novo modelo educativo para dar resposta a toda esta lógica instrumentalizadora dos criptopoderes.

Como sabemos, Gadamer propõe um tipo de educação voltada para os valores humanistas e centrada nos seus conceitos básicos (*formação, senso comum, capacidade de juízo e gosto*). Toda a nossa análise irá agora prosseguir no sentido de contrapor estes conceitos aos principais pressupostos da educação científica, mostrando que os pilares do Humanismo podem constituir-se como a base de um novo modelo formativo para os indivíduos das nossas democracias liberais, completamente dominados pelos criptopoderes.

Assim, o primeiro pilar de uma educação humanista deverá ser, para Gadamer, o próprio conceito de *formação*. Este conceito é apresentado pelo autor nos seguintes termos: “A formação integra (...) não apenas a maneira humana de aperfeiçoar as suas aptidões e faculdades. O ressurgimento desta palavra desperta, mais do que isso, a antiga tradição mística, segundo a qual o homem traz na sua alma a imagem de Deus a partir da qual ele foi criado, e tem de desenvolvê-la em si mesmo (...). A formação como elevação à universalidade é pois uma tarefa humana. Exige um sacrifício do que é particular em favor do universal. (...) salienta-se como uma característica da formação o manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais.”⁷¹ A partir do texto gadameriano conseguimos compreender que a verdadeira educação humanista, perspectivada a partir deste conceito de formação, começa por consistir não só num aperfeiçoamento das aptidões humanas mas, acima de tudo, no desenvolvimento da capacidade de abertura ao universal e a pontos de vista diferentes. Neste âmbito, e tentando transpor a proposta gadameriana para o novo modelo educativo que deverá ser desenvolvido para o homem contemporâneo, todo o desenvolvimento de uma nova cidadania mais activa, crítica e

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, pp. 38-48.

integradora terá de passar por um tipo de formação abrangente, que contemple uma pluralidade de áreas do saber e da realidade, e distanciada de qualquer modelo redutor, que baseie a formação do indivíduo no cultivo único e exclusivo de uma determinada área. Neste sentido, uma educação humanista caminha em sentido diametralmente oposto ao modelo da educação biológica e genética defendido por Nikolas Rose que, baseando-se exclusivamente numa formação de tipo científico, não respeita a necessidade de formação integral do ser humano. Assim, a contrapor a um tipo de formação unilateral e redutora, controlada por agentes económicos (essencialmente do sector farmacêutico e biotecnológico) que usurpam para si o papel de agentes educativos como forma de incutir nas populações os seus interesses do mercado enquanto poderes criptopolíticos, é necessário que surja nas nossas sociedades um modelo educativo baseado numa formação diversificada, no sentido de tornar os indivíduos mais capacitados para pensarem criticamente a influência exercida pelos criptopoderes. Depois, desenvolvendo nos futuros cidadãos a abertura a pontos de vista diferentes, talvez seja possível conceber uma participação mais activa dos cidadãos nos assuntos públicos, fomentando a sua intervenção em processos deliberativos dos mais variados âmbitos, incluindo a própria deliberação sobre o futuro das biotecnologias e a regulação deste sector. Estas são, sem dúvida, prerrogativas que nenhuma educação científica será capaz de desenvolver plenamente e que serão essenciais para que o cidadão contemporâneo possa pensar criticamente o seu lugar por entre as cadeias criptopolíticas e as redes de mercado, cuja lógica atravessa todos os domínios da realidade e da vida humana. Será também com base nesta formação integral e universal dos indivíduos que, a longo prazo, a cidadania utilitária, baseada no desenvolvimento de relações humanas fundamentadas no interesse, será substituída por um modelo de cidadania integradora, capaz de se subtrair à filosofia unilateral e fragmentária das redes mercantis.

Se atendermos ao segundo pilar da educação humanista proposto por Gadamer, este centra-se no desenvolvimento do conceito de *senso comum*. Segundo o próprio autor, o *senso comum* refere-se “(...) não somente àquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, ao senso que institui a comunidade.”⁷² Salienta-se, a este respeito, que a fundação da comunidade se faz precisamente sobre as bases de um sentido de justiça e de trabalho em prol do bem comum. Ora se tentarmos perspectivar o

⁷²*Ibidem*, p. 50.

modelo da educação científica abordado por Nikolas Rose a partir destes pressupostos, constatamos que eles estão de novo em sentido diametralmente oposto. Assim, considerando que a educação científica é tendencialmente promotora de um sentido fragmentário, tendo em conta que defende a criação dos chamados *grupos de biosociabilidade* por indivíduos que partilhem de uma mesma condição genética ou doença, estamos aqui perante um modelo de educação que, em vez de fomentar o sentido de pertença comunitária fomenta os sectarismos grupais, e que incentiva à rivalidade entre grupos, em vez de estimular ao trabalho com vista ao bem comum. A este respeito, há que considerar que qualquer modelo educativo que pretenda desenvolver cidadãos mais críticos, activos e integrados, e que pretenda reinterpretar a racionalidade política longe dos tradicionais esquemas da dominação, não poderá ser ancorado em valores que estimulem a competição grupal e até a própria rivalidade. Neste sentido, o verdadeiro modelo educativo para formar os cidadãos numa época dominada pelos criptopoderes não passa por uma divisão em *grupos de biosociabilidade* ou marcados por qualquer outro critério de divisão, mas antes no desenvolvimento de todo um paradigma educacional das populações capaz de fomentar nelas o sentido de pertença à comunidade e não a divisão, e capaz de as unir em torno da ideia de bem comum, na qual devem basear todas as suas escolhas e deliberações. Neste âmbito, este novo modelo educativo que deverá emergir nas nossas sociedades deverá aproximar-se do desenvolvimento de um saber prático, de uma *phronesis* que se traduza na capacidade de considerar sempre o bem comum em todas as situações em que tenha de se optar entre o conveniente e o inconveniente. Esta *phronesis* não será assim “(...) simplesmente uma astúcia prática nem uma capacidade prática de adaptar-se. A sua distinção entre o conveniente e o inconveniente implica sempre uma distinção entre o que está bem e o que está mal, e pressupõe com isso uma atitude ética que se mantém contínua.”⁷³ Neste sentido, o novo cidadão deverá desenvolver, por via de uma educação de teor humanista, um sentido prático que lhe permita distinguir, nas escolhas que faz, entre aquilo que é conveniente ou inconveniente, bom ou mau, não em função do seu interesse pessoal mas em função do bem da comunidade. Logicamente que esta é uma virtude que não poderá ser desenvolvida pela educação científica ou por qualquer paradigma de cidadania utilitária que privilegie sectarismos ou em que o envolvimento cívico seja determinado pela lógica do interesse pessoal ou da frivolidade dos mercados.

⁷³*Ibidem*, p. 52.

Neste âmbito, a ideia de bem comum e o próprio desenvolvimento nos indivíduos de um saber prático que consiga levá-los a situar esse mesmo bem comum como critério em todas as suas escolhas deverão ser pilares fundamentais na educação dos novos cidadãos a partir de todo um novo paradigma distanciado da cidadania utilitária e da visão redutora e instrumentalizadora de uma educação científica.

O terceiro pilar de uma educação humanista concebido por Gadamer é o da capacidade de *juízo*. Neste âmbito, este autor considera que “A razão sã, o senso comum, aparece sobretudo nos juízos sobre o justo e o injusto, o correcto e o incorrecto. Aquele que possui um juízo sã não está simplesmente capacitado para julgar o particular segundo pontos de vista gerais, mas sabe também aquilo que realmente importa, isto é, vê as coisas a partir de pontos de vista correctos, justos e sãos.”⁷⁴ Para Gadamer, esta capacidade não é tanto uma atitude mas mais uma exigência que se deve colocar a todos, tendo em conta que a faculdade de julgar sobre o justo e o injusto deverá ser direccionada em proveito do bem comum. Daí que os conceitos de *senso comum* e de *juízo* apareçam intrinsecamente ligados. Se tentarmos agora transpor os ideais subjacentes a esta capacidade de *juízo* enquanto máximas que possam auxiliar na construção de um novo paradigma educativo para as nossas sociedades, será fácil de depreender que qualquer modelo educativo com vista à produção de cidadãos mais activos, críticos e integrados deverá empenhar esforços no sentido de que os indivíduos desenvolvam uma capacidade de ajuizar com sensatez perante as diversas situações, e também um conjunto de aptidões deliberativas que lhes permitam ponderar as diversas opções a partir de pontos de vista moral e eticamente correctos, justos e sãos. Em termos práticos, esta capacidade de juízo, concebida nestes moldes, deverá auxiliar os indivíduos numa correcta ponderação, por exemplo, acerca dos limites da instrumentalização biotecnológica sobre o seu próprio corpo, ou mesmo sobre eventuais formas de controlo das fronteiras do poder biotecnológico e mercantil. Poderá ainda ser usada no sentido de fazer uma correcta distinção entre o uso terapêutico e o uso modificativo das biotecnologias sobre o corpo, por meio da promoção do debate público sobre este tema fundamentado numa cuidadosa ponderação acerca dos benefícios e dos perigos envolvidos em cada nova tecnologia.

Ora logicamente que o conjunto de pressupostos inerentes à capacidade de *juízo* nunca seria possível de alcançar com base numa educação científica, tendo em conta que

⁷⁴ *Ibidem*, p. 63.

esta, nos seus princípios essenciais, parece querer fundamentar a capacidade de julgar dos indivíduos não em qualquer objectivo relacionado com a promoção do bem comunitário, mas antes com base na sua própria consideração como fontes de *biovalor* e como geradores de *biocapital*. Tal lógica, aplicada à capacidade de juízo, conduziria inevitavelmente à consideração do proveito próprio acima do bem comum. Neste sentido, a capacidade de ajuizar a partir de pontos de vista correctos e direccionados para o bem comum deverá efectivamente fazer parte de todo um novo paradigma educativo para as nossas populações e para as bases de uma nova cidadania contra o domínio criptopolítico.

O quarto e último conceito no qual Gadamer faz basear a sua defesa de uma educação humanista é o conceito de *gosto*. Destaca-se que a utilização gadameriana deste conceito distingue-se claramente do seu uso kantiano, tendo em conta que é dotada de um sentido moral e não tanto de um sentido estético. Trata-se, na acepção que Gadamer lhe dá, da defesa de um ideal de Humanidade autêntica e de um triunfo da espiritualização sobre a animalidade. Neste âmbito, o homem culto ou, se quisermos transpor isto para a nossa terminologia de análise, podemos falar no bom cidadão, é aquele que sabe fazer as suas escolhas com superioridade e consciência, para o seu próprio bem e para o da sociedade. Por meio deste conceito, Gadamer difunde todo um ideal de uma sociedade cultivada, onde se salienta que “O gosto não representa apenas o ideal que ergue uma nova sociedade, mas sob este ideal, (do bom gosto) ergue-se pela primeira vez aquilo que receberá o nome de «boa sociedade». Esta já não se reconhece nem legitima por nascimento ou por estatuto mas fundamentalmente apenas pela comunidade dos seus juízos, ou melhor, pela sua decisão de ser uma sociedade erguida por cima da estupidez dos interesses e da privacidade das preferências, em nome da pretensão de julgar.”⁷⁵ Assim, todo o ideal de formação que aqui se pretende divulgar para a educação dos indivíduos prende-se, no fundo, com a defesa de um triunfo da espiritualização sobre o interesse pessoal ou material, o que no fundo presidirá à construção de uma sociedade erguida sob uma comunidade de juízos dos indivíduos que a constituem e que são capazes de se situar acima das suas preferências individuais nos seus julgamentos. Neste âmbito, Gadamer considera que “Aquele a quem o injusto repugna como sendo um ataque ao seu gosto, é também o que possui a mais elevada segurança na aceitação do bom e na recusa do mau (...).”⁷⁶ Assim, para Gadamer é

⁷⁵*Ibidem*, pp. 67-68.

⁷⁶*Ibidem*, p. 72.

uma questão de gosto a nossa capacidade de escolher entre o que é bom ou mau, situando os nossos interesses pessoais abaixo do bem comum.

Ora toda esta sugestão gadameriana de um modelo educativo centrado no triunfo da espiritualização vai precisamente em sentido contrário em relação aos pressupostos de uma educação científica. Desta forma, a opor-se a esta defesa da moralização do gosto e da espiritualização enquanto pilares de um modelo de formação humanista, a educação científica propunha uma materialização absoluta, não só visível na leitura redutora do corpo a partir das noções de *biovalor* e de *biocapital*, como também na própria defesa de uma ética material, completamente “desespiritualizada”, que em última análise se tornava num produto transaccionável conjuntamente com os produtos biotecnológicos ou com o próprio material humano produzido biomedicamente. Para combater a instalação da lógica de uma formação materialista que subjaz ao modelo de educação científica, centrado nas noções de *biocapital* e de *biovalor*, deverá surgir nas nossas sociedades todo um modelo educativo centrado em verdadeiros princípios éticos não redutíveis a critérios materiais.

Se agora tentarmos aferir, a partir dos quatro conceitos fundamentais da educação humanista propostos por Gadamer, as principais características a desenvolver num novo projecto educacional que seja capaz de formar cidadãos mais críticos, activos e responsáveis para com o seu papel cívico, conseguimos obter uma visão panorâmica do novo modelo educacional necessário para as sociedades contemporâneas. Neste sentido, o conceito de *formação* propõe-nos como traço essencial um tipo de educação diversificada e capaz de proporcionar uma formação integral dos indivíduos (e não unilateral, como a educação científica). Será a partir desta formação integral que o homem contemporâneo deverá ser capaz de desenvolver um pensamento crítico para com o domínio dos criptopoderes, e uma abertura a pontos de vista diferentes e universais, o que será indispensável para dotá-lo de todo um conjunto de ferramentas essenciais para a sua participação nos assuntos e deliberações públicas, por exemplo, no âmbito do futuro da biotecnologia. Se atendermos ao conceito de *senso comum* proposto por Gadamer, este deverá ser transposto para um novo modelo educacional capaz de formar os indivíduos dotando-os de um sentido de responsabilidade pelo bem comum, o qual deverá ser colocado sempre acima dos seus interesses pessoais; neste âmbito, uma educação voltada para a sensibilização do indivíduo para a noção e a importância da ideia de bem comum opõe-se a modelos de educação promotores do sectarismo e da fragmentação, tal como é

sugerido no modelo de educação científica por meio da formação dos grupos de biosociabilidade. Relativamente ao conceito de *juízo*, este implica, na formação de um novo modelo educacional, que o homem contemporâneo seja dotado de um sentido de justiça que lhe permita julgar todas as situações a partir de pontos de vista justos, correctos e sãos. Esta capacidade será essencial ao futuro cidadão, no sentido de o tornar capacitado à intervenção pública nos debates sobre matérias de fundamental importância, como os limites da intervenção biotecnológica sobre o corpo, a definição de fronteiras entre tecnologias terapêuticas e tecnologias modificativas a usar sobre o corpo, e outros assuntos de âmbito público, onde o homem contemporâneo deverá ser capaz de julgar correctamente antes de agir, e fazê-lo dando sempre primazia ao bem comum. Finalmente, o conceito de *gosto* visará, neste novo modelo educativo, dotar o indivíduo de um sentido moral, que em todas as suas actuações faça triunfar a espiritualização sobre a animalidade e o interesse pessoal. Neste âmbito do conceito de *gosto*, o homem contemporâneo deverá ser formado a partir de princípios éticos distanciados da mera materialização que é sugerida pelo modelo de educação científica, tendo em conta que esta propõe que a formação do indivíduo seja baseada numa materialização da ética por meio das noções de *biocapital* e de *biovalor*.

A avaliação do contributo de cada um destes conceitos na modelação de um novo paradigma educacional para o homem contemporâneo, no sentido de o tornar mais crítico e reflexivo para com o domínio dos criptopoderes, e também capaz de levar a cabo uma verdadeira transformação de si, mostra-nos apenas um conjunto de propostas gerais para que as nossas sociedades possam pensar um novo modelo de formação dos seus cidadãos. Estando conscientes de que não nos cabe a nós traçar as linhas concretas do novo modelo de formação educacional para o homem contemporâneo, tendo em conta que esse não é o nosso enfoque de análise, as linhas gerais aqui propostas permitem reforçar a ideia de que a construção de um novo paradigma de orientação para o Homem do século XXI e a reinterpretação da racionalidade política longe dos tradicionais esquemas de dominação terá de passar obrigatoriamente por um novo modelo formativo para o indivíduo, onde os conceitos da formação humanista propostos por Gadamer, por mais genérico que possa ser o seu contributo, poderão constituir-se como uma importante base de fundamentação.

Uma recuperação do relato e das grandes narrativas integradoras nas sociedades contemporâneas

A nossa tentativa de apresentar a proposta de um novo modelo de racionalidade política e de orientação geral para o homem contemporâneo passava por cinco propostas fundamentais, uma das quais consistia na recuperação do relato e das narrativas integradoras pelas sociedades actuais. Tal como já demos conta na nossa análise, a morte da figura estatal soberana e a subsequente instalação dos criptopoderes no seu lugar fez decair as grandes narrativas integradoras enquanto modelos configuradores de sentido para os indivíduos. No entanto, tal como refere Daniel Innerarity, “À força de se explicar que «as grandes narrativas» morreram, o lugar delas foi ocupado pela defesa dos «direitos adquiridos»; o vazio deixado pela imaginação do futuro foi preenchido pela preocupação do instante; e onde não se prepara o futuro a política limita-se a gerir o presente.”⁷⁷ Acerca desta centralização da política no presente e da necessidade da sua constituição enquanto matriz configuradora do futuro dos homens já desenvolvemos suficientemente a nossa análise. O que agora parece ter ficado de fora da nossa abordagem parece ter sido o facto de a própria má relação da política com o tempo não se limitar apenas à sua inépcia no planeamento do futuro, mas também à sua incapacidade de olhar para o passado. Ora é precisamente esta incapacidade de olhar para o passado que se constitui, em parte, como razão da morte das grandes narrativas configuradoras nas sociedades contemporâneas, a par, como de resto já demos conta, do domínio exercido pelos criptopoderes. Neste sentido, parece ser justamente a partir da constatação da má relação genérica da política com o tempo e do domínio exercido pelos criptopoderes que podemos dizer que o homem contemporâneo é, afinal, um homem sem ponto de vista, precisamente porque a sua exclusiva centralização na absolutização do presente, no tempo criptopolítico dos mercados, o fez perder a vontade de planear o futuro, mas também a capacidade de olhar para o passado. Assim, como a centralização no presente não deixa o homem fixar-se, então é justamente a ausência de perspectiva e de prospectiva que deixa o homem contemporâneo sem qualquer ponto de vista. Como refere Zaki Laïdi a este respeito: “O que é um Homem sem ponto de vista? É um homem privado de distância simbólica entre o seu ser e o mundo. É um homem cujo ser que está no mundo se teria transmutado em

⁷⁷ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 12.

vontade «de estar no mundo», como se temesse ser arrancado ao mundo pela violência do tempo, como se a concretude da sua pertença ao mundo já não estivesse assegurada.”⁷⁸ Ora, tendo em conta que já apresentámos uma proposta de recuperação da relação do homem actual e das instituições políticas com o futuro, resta-nos agora justamente reatar a sua relação com o passado, mediante uma proposta de recuperação do relato.

Na verdade, se a nossa proposta de recuperar a política como matriz configuradora do futuro passou por toda uma tentativa de subtrair o homem actual da sua exclusiva centralização no presente autárcito, também só será possível recuperar a relação do homem contemporâneo com o passado dando continuidade a essa mesma tentativa de o pensar fora do esquema do presente absolutizado. Isto porque a autarcia remete precisamente para a ideia de separação do resto, neste caso a autarcia parece ter separado o homem contemporâneo do passado e do futuro. Depois, é esta vivência na única e exclusiva autarcia do presente que faz do homem actual, dominado pelos criptopoderes, um ser sem identidade, tendo em conta que esta última resulta da capacidade de manutenção de si ao longo do tempo, algo que é completamente inacessível a quem vive num presente eternizado e fugaz. É em nome desta recuperação da identidade e do sentido que agora se revela imperativo apresentar uma proposta de recuperação do passado para o homem contemporâneo, até porque se já apresentámos uma proposta de reconfiguração do seu laço com o futuro, tal proposta só será efectivada mediante a prévia reconciliação com o passado. É para recuperar no homem contemporâneo a sua capacidade de olhar para trás que propomos, então, a recuperação do relato como pilar fundamental num novo paradigma de orientação do homem actual e na consequente reinterpretação da racionalidade política longe dos esquemas da dominação.

Na nossa proposta de recuperação do relato, seguiremos os principais pressupostos da teorização de Ricoeur acerca da relação entre a História e as noções de *intriga* e de *relato*. Neste sentido, Paul Ricoeur concebe a História como sendo pontuada por toda uma série de acontecimentos em que uns adquirem mais importância do que outros. Assim, a entrada numa nova era é sempre marcada por acontecimentos de charneira como revoluções, guerras, revoltas ou conquistas de independência, que são vividos pelas populações como sendo representativos de uma ruptura com o que está para trás e o advento de um período inédito. Ora para que os indivíduos consigam viver estes

⁷⁸ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 245.

acontecimentos marcantes da História, rememorizando-os e actualizando-os, as sociedades precisam justamente de inventar o relato. O relato, no contexto do pensamento ricoeuriano, vem assim assumir uma importância fundamental, tendo em conta que é por meio dele que as sociedades se tornam capazes de se reconhecer numa narração que ajuda os indivíduos a compreender de onde vêm, o que os sustenta e para onde vão. Assim, é o relato que permite aos homens dar sentido à vivência do tempo, e que possibilita às sociedades a sua própria compreensão por meio da elaboração de uma espécie de “biografia nacional” que lhes faculta uma visão integrada da passagem do tempo. O relato é um elemento sumamente importante na vida dos homens, tendo em conta que faz a mediação através da qual se pode vencer o carácter aporético do tempo. Neste sentido, o relato ajuda-nos a captar o tempo, mostrando-nos “(...) o poder que tem a narrativa de reorganizar a nossa experiência temporal, subtraindo-a ao imperialismo do absurdo (...)”.⁷⁹ Desta forma, segundo Ricoeur, há um laço indissolúvel entre o acontecimento, o relato e a intriga, tendo em conta que só implementando-se a intriga, isto é, construindo-se um enredo, é que conseguimos estabelecer ligações entre os acontecimentos isolados e discordantes, transformando-os numa história com unidade. Nesta medida, só conseguimos alcançar a compreensão plena dos acontecimentos constituindo a sua intriga que vem, desta forma, esquematizar a acção e dar-lhe um sentido. Assim, nas palavras do próprio Ricoeur, “Compor uma intriga é desde logo fazer surgir o inteligível por entre o acidental, o universal entre o singular, o necessário ou o provável entre o episódico.”⁸⁰ A partir daqui, toda a época histórica pode ser lida a partir da sua implementação em intriga, que estabelece uma síntese entre os acontecimentos marcantes dessa mesma época, permitindo aos indivíduos conferir-lhes sentido e unidade. Deste modo, para que os indivíduos consigam efectivamente dar sentido ao mundo e à passagem do tempo necessitam de uma mediação indirecta feita pela intriga narrativa que “(...) pelos laços que estabelece entre os episódios, permite que a vivência discordante do tempo tenha finalmente uma representação concordante.”⁸¹ É também por isso que podemos dizer que “Sem narrativa não há acesso ao tempo,”⁸² pois só a articulação narrativa do tempo operada por meio do

⁷⁹ Maria Luísa Portocarrero, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne Editora, 2005, p. 60.

⁸⁰ Paul Ricoeur, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 85.

⁸¹ Maria Luísa Portocarrero, *Op. Cit.*, p. 56.

⁸² *Ibidem*, p. 56.

relato permite torná-lo acessível aos homens, por meio da transformação do discordante em concordante.

Ora quando na nossa análise demos conta de que a figura simbólica do *Homem Presente* reduziu a sua vida social e as colectividades humanas de uma forma geral a “sociedades em rede”, por meio da extensão da presentificação absoluta dos mercados a todos os aspectos da sua vida, reconhecemos implicitamente que esta vida em rede do homem contemporâneo vem justamente pôr em causa a ideia de relato. Assim, as nossas sociedades actuais, dominadas pelos criptopoderes e pela absolutização do presente, perderam a capacidade do relato, a capacidade de “recontar histórias” e de se pensarem a si próprias a partir dos seus acontecimentos fundadores porque, como já percebemos, se tornaram sociedades incapazes de olhar para o passado, de estabelecer elos de intriga entre os acontecimentos, de mediar através do relato e, por isso, também incapazes de dar sentido ao mundo e ao tempo, tendo em conta que “É somente na intriga que a acção tem um contorno, um limite e, conseqüentemente, um fim.”⁸³ Desta forma, conseguimos agora aperceber-nos das consequências do domínio criptopolítico e da sujeição absoluta do homem contemporâneo ao tempo dos mercados: foi através deles que os indivíduos se incompatibilizaram absolutamente com o passado e se tornaram completamente incapazes de levar a cabo o relato, de estabelecer elos de intriga entre os acontecimentos e de os compreender a partir daí. Como refere Zaki Laïdi a respeito da ideia de relato em Paul Ricoeur: “(...) se nos referimos a Ricoeur e à sua ideia de relato é justamente porque a ideia de relato, hoje, se tornou extremamente problemática. A capacidade que as sociedades modernas têm para «recontar histórias», para se pensar a partir de acontecimentos fundadores foi amplamente erodida por um tempo mundial, cuja trama já não seria o relato, mas a rede. «Ora, tudo opõe a rede ao relato.»”⁸⁴ Assim, parece ter sido justamente a vida em rede que se assumiu como forma de estar das nossas sociedades após a absolutização do presente mercantil como paradigma temporal que fez decair a capacidade do relato. A rede das nossas sociedades está assim absolutamente incompatibilizada com a ideia de relato. A nossa época é, assumidamente, uma época sem intrigas que lhe possam dar sentido por meio do relato. Este último, nunca será possível de levar a cabo em sociedades que, além de não olharem para trás, vivem estagnadas no presente mercantil e vivem o tempo sob o prisma da urgência da competição económica.

⁸³ Paul Ricoeur, *Op. Cit.*, p. 81.

⁸⁴ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 159.

Na verdade, estamos perante uma época que, fruto da centralização no tempo urgente, parece querer captar directamente os acontecimentos, sem a mediação do relato, e isso provoca uma vivência completamente deturpada do tempo.

Ora a nossa análise parece ter-nos conduzido inequivocamente à conclusão de que a absolutização do presente do tempo mercantil e criptopolítico deu um golpe fatal na ideia de relato. Esta crise do relato nas nossas sociedades parece ficar devida essencialmente a dois factores: o primeiro, ao qual nós já aludimos, prende-se com a própria generalização do tempo dos mercados a todos os aspectos da vida dos indivíduos, empurrando-os para a vivência exclusiva das suas vidas a partir do paradigma da urgência, cuja aceleração é absolutamente incompatível com o relato; o segundo motivo que justifica a crise do relato parece ficar devido, como iremos ver, a toda uma tentativa do homem contemporâneo de destruir o tempo por meio da sua compressão. Resta-nos agora apurar o tipo de consequência que cada um destes aspectos tem na vida do homem contemporâneo e das nossas sociedades. Assim, quando falamos na extensão do tempo mercantil a todos os aspectos da vida do homem contemporâneo há que ter em conta que este domínio do tempo criptopolítico e do poder económico nos espaços nacionais dificulta desde logo a constituição do relato, considerando que impede que as sociedades políticas nacionais produzam as suas próprias histórias. Neste âmbito, não devemos descurar que o tempo dos mercados, o presente absolutizado, é também o tempo da globalização e que esta, sendo baseada na vida em rede, faz com que as “histórias nacionais” sejam cada vez menos identificáveis e separáveis. Talvez aqui possamos também encontrar parte da razão pela qual, além da crise do relato, as nossas sociedades estejam neste momento a viver crises relacionadas com a sua própria identidade nacional. Mas, acima de tudo, é a imposição deste tempo urgente e incompatível com o relato que tem sido responsável pelas tão mediatizadas crises económicas e financeiras. Assim, precisamente porque a globalização liga o mundo em rede e o volta exclusivamente para a vivência do tempo urgente, tudo o que possa económica e financeiramente afectar um determinado contexto rapidamente afecta, fruto da sua propagação por meio da rede, muitos outros contextos geográficos. Como refere Zaki Laïdi a este respeito: “(...) existe um número crescente de acontecimentos, cujas consequências estão geograficamente cada vez mais afastadas do local onde se iniciaram. Basta ver o exemplo das crises financeiras que se propagam da Ásia até à América latina. Esta vulnerabilidade no mundo suscita, evidentemente, reacções

de recesso, bem como «discursos de vedação» simbólica.”⁸⁵ O grande problema que aqui se levanta relativamente à crise do relato parece residir no facto de o tempo globalizado não deixar qualquer margem temporal nem espacial para o relato nacional que, assim, parece estar a ser substituído pelo relato mundial. O grande problema é que a mundialização, em bom rigor, nem sequer pode ser considerada como um relato, tendo em conta que se trata de uma simples amálgama de imaginários. Portanto, é do tempo absolutizado da globalização e da vida em rede que resulta, em primeiro lugar, a crise do relato nas nossas sociedades.

Mas, quando há pouco atribuíamos esta crise do relato a dois factores, referimos que o segundo aspecto que provoca esta crise do relato se prende com a própria tentativa do homem contemporâneo destruir o tempo por meio da sua compressão. Ora é precisamente daqui que talvez advenha a razão mais forte para a crise do relato no mundo actual: estamos perante uma época em que a nossa relação com o tempo foi profundamente alterada, porque há toda uma tentativa de destruir o tempo nas nossas sociedades, e este aspecto parece estar a afectar, agora de forma absolutamente irremediável, a possibilidade de o homem contemporâneo recuperar o relato. Na verdade, a grande oposição que aqui se cria é entre o próprio relato (que exige tempo) e a vida em rede (que acelera o tempo e pretende, em última instância, destruí-lo). Como refere Zaki Laïdi, “O relato tentava vencer a aporia do tempo ao «inventar uma história». O tempo mundial quer vencê-la, destruindo o tempo. Uma vez que ele não conhece senão o presente e só assegura a sua sobrevivência alargando-se a um número crescente de «núcleos de ligação», a rede torna-se a metáfora viva de sociedades que recusam constituir-se segundo a ideia de um fim, e, portanto, a ideia da morte.”⁸⁶ Ora é justamente neste ponto que nos parece essencial dar conta que esta crise do relato nas nossas sociedades não poderá conhecer qualquer solução enquanto o homem contemporâneo olhar para o tempo como um inimigo a destruir. Aliás, é sob esta mesma lógica da destruição do tempo que a possibilidade da eugenia liberal como forma de “apetrechar” o corpo com dispositivos biotecnológicos por forma a retardar o envelhecimento e a evitar a morte parece fazer especial sentido. Assim, o homem contemporâneo recusa o relato porque recusa o próprio tempo e pretende destruí-lo para evitar a própria morte. Neste sentido, estamos perante um protótipo de homem que se recusa a aceitar a sua própria integração numa cadeia temporal com passado, presente e

⁸⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 161.

futuro. É justamente esta integração temporal a base de qualquer relato. Tal como refere novamente Zaki Laïdi, “O relato propõe uma génese, um percurso e, portanto, um fim. A rede só adquire sentido à custa de uma rejeição de tais vedações. O seu sucesso reside na sua capacidade de se emancipar do nó que a criou ao se desmultiplicar. É aqui que se deve introduzir a noção de rede, enquanto identidade narrativa do tempo mundial.”⁸⁷

Chegados a este ponto da nossa análise, somos conduzidos à constatação de que a identidade narrativa das nossas sociedades, entregues à lógica de um tempo acelerado e ao domínio criptopolítico, não se faz pelo modelo do relato mas antes pelo modelo da rede. A vida em rede constitui-se assim como a metáfora viva das nossas sociedades que, vivendo o tempo presente com urgência, alimentam-se da recusa da ideia do fim e da morte e, por isso, vivem obcecadas com a tentativa de matar o tempo. Contrariamente a este modelo, a vida a partir da identidade narrativa do relato seria uma vida configurada de sentido e com uma visão integrada do tempo na unidade de um princípio, um meio e um fim. Há, desta forma, toda uma oposição entre o actual modelo em rede, que marca a identidade das nossas sociedades, e o modelo do relato, que deveria antes constituir-se como o seu paradigma de gestão do tempo e de orientação prática na vida. A vida do homem contemporâneo, sob o modelo da rede, estrutura-se temporalmente como uma obediência cega ao presente absoluto, num conjunto de nós interconectados sem princípio nem fim. É justamente do conjunto destes fios que se ligam desordenadamente entre si nas nossas sociedades que resulta o estabelecimento de várias “sub-redes” que estendem a lógica criptopolítica a todas as esferas da vida do homem contemporâneo. A própria experiência do mal é configurada a partir do modelo da rede: temos as redes de corrupção, as redes do tráfico de droga e de armamento, as redes de banditismo, etc... Depois, numa sociedade que vive em função da lógica do mercado, há todo um domínio das populações exercido pelas redes de fluxos financeiros e até pelas redes bancárias. Todos estes tipos de redes, independentemente da sua natureza, centram-se na apologia da presentificação absoluta, da circulação rápida, ao passo que o relato seria dotado de toda uma lógica que exigiria tempo mas que, mediante o estabelecimento da relação entre passado, presente e futuro conferiria um sentido final. Como refere Zaki Laïdi a este respeito: “(...) a rede desafia as regras do

⁸⁷ *Ibidem*, p. 161.

relato. A força e o valor de um relato está em demarcar o destino de uma determinada coletividade para a inscrever numa relação passado-presente e futuro.”⁸⁸

Mas um dos pontos de divergência mais interessantes de analisar entre o modelo da rede e o modelo do relato é não só a relação de cada um destes modelos com o tempo, como também a sua própria relação com o espaço. Neste sentido, há a registrar que a centralização temporal da rede na exclusividade do presente provoca uma estranha “desespacialização.” Isto porque “Espacialmente, a rede alimenta-se sem cessar de conexões novas e recusa por isso as fronteiras traçadas *a priori*.”⁸⁹ Assim, podemos dizer que a rede não se demarca espacialmente, mas antes se alimenta do seu próprio crescimento permanente. É em nome deste crescimento permanente que a rede, na sua relação com o tempo, consiste no estabelecimento de relações curtas entre pessoas desconhecidas, sendo o puro interesse momentâneo o móbil dessa relação, o que nos remete mais uma vez para a questão da cidadania utilitária que tanto caracteriza as nossas sociedades. No entanto, e voltando à tipologia de relações estabelecida pela rede, também aqui a oposição relativamente ao modelo do relato é claramente visível. Assim, segundo Zaki Laïdi, “Temporalmente, a distinção entre rede e relato é ainda mais forte. O princípio de conexão no qual a rede se baseia é o de reunir durante um período relativamente curto pessoas muito díspares sem destino comum, mas apanhadas num jogo de relações mais ou menos duradouras. Num certo momento, estas relações serão intensas. Noutra, elas estarão adormecidas. As conexões são temporárias mas reactiváveis.”⁹⁰ Ora é precisamente contra este modelo da relação fugaz entre indivíduos desconhecidos, e maioritariamente estabelecida em função de interesses, que surge o modelo do relato que, por meio do encadeamento temporal entre passado, presente e futuro permite a consolidação de verdadeiros laços entre os indivíduos.

Toda a análise que levámos a cabo permitiu-nos desde já identificar a crise do modelo narrativo do relato e a implementação nas nossas sociedades do modelo da rede como sendo a origem de muitos dos problemas vivenciados pelo homem contemporâneo. Mas, uma vez que o enfoque da nossa análise é substancialmente político, interessa-nos acima de tudo explorar as consequências que esta crise do relato e a adopção do modelo da rede têm no âmbito das concepções políticas das nossas sociedades. A este nível, já demos

⁸⁸ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 162.

conta de que as nossas sociedades globalizadas e rendidas à lógica da presentificação absoluta dificultam a constituição de relatos nacionais, que facultem aos indivíduos uma autocompreensão e a construção de uma identidade e de um sentido de pertença relativamente ao seu próprio país. Desta forma, o que falta às nossas democracias liberais do ocidente é precisamente um relato integrador, não só para cada contexto nacional em particular, como para o conjunto de países que vivem sob o mesmo tecto político do liberalismo. Portanto, em primeiro lugar, a crise do relato e a implementação da rede, gera um mundo fraccionário, sem unidade de sentido, pois desde que as nossas democracias liberais se libertaram da figura do Estado, por meio da queda do paradigma soberano, e se entregaram à lógica dos criptopoderes, que os indivíduos perderam as grandes narrativas integradoras, sob o intuito de tornar o homem livre da dominação. No entanto, este foi um objectivo completamente frustrado, tendo em conta que a libertação do Estado levou o homem contemporâneo a ficar aprisionado numa rede de criptopoderes que o afastou do modelo narrativo do relato e o entregou ao modelo da presentificação absoluta da rede. Foi justamente esta captura pelos fios da rede dos criptopoderes e a consequente perda do modelo narrativo do relato que levou o homem actual a tornar-se no tal homem sem ponto de vista que já tivemos oportunidade de abordar na nossa análise. Para este indivíduo completamente despojado de sentido, só o regresso do relato poderia restituir-lhe uma narrativa configuradora para a orientação da sua própria vida. Mas, acima desta óptica individual, o que parece faltar às nossas democracias liberais é justamente um relato que funcione como uma narração susceptível de organizar a conduta das nossas sociedades e de dar forma à passagem do tempo, mostrando porque razão as coisas acontecem e quais as suas consequências. No entanto, para que tal união de sentido possa acontecer, ao nível político será necessário que seja recuperado justamente o relato enquanto elemento de união das populações em torno da ideia de bem comum. É precisamente neste contexto que a nossa proposta de uma educação voltada para os valores humanistas tinha como um dos seus pilares fundamentais o conceito de *senso comum* a partir da sua acepção gadameriana. Na verdade, esta ideia de bem comum deverá ser um dos pontos fundamentais a levar em linha de conta na reinterpretação da racionalidade política e na constituição de um novo paradigma de orientação para o homem contemporâneo. A este nível, talvez a consequência política mais relevante da substituição do modelo narrativo do relato pelo da rede tenha sido justamente uma consequente orientação dos indivíduos já não à volta da

ideia de *bem comum* (como seria com o relato), mas antes à volta da ideia de *cálculo comum* (típica do modelo da rede em vigor nas nossas sociedades).

Ora uma vez chegados a este nível de análise, e reconhecendo que as nossas sociedades necessitam de uma urgente recuperação do relato, reunimos já condições para tentar, a partir desta ideia da recuperação do relato, apresentar um novo contributo para a reinterpretação da racionalidade política e para uma consequente configuração de um novo paradigma orientador para o homem contemporâneo. Assim, cabe-nos desde já deixar claro que, em termos políticos, a capacidade de reabilitação do sentido nas nossas democracias liberais do ocidente terá de passar obrigatoriamente por uma descentralização do homem contemporâneo da noção de *cálculo comum*, típica da sua vida em rede, para que possa antes centralizar-se na noção de *bem comum*, à volta do qual deverá ser constituído todo um novo relato capaz de dar sentido à vida do homem actual e às colectividades em que ele se integra. Esta recuperação do relato em torno da ideia de bem comum permitirá um novo enraizamento aos habitantes das nossas democracias liberais: cada um poderá passar do mero enraizamento em si próprio (característico da vida em rede) para o enraizamento na vida comunitária e em torno da defesa do bem comum. Será também por meio desta recuperação do relato que o homem contemporâneo conseguirá reabilitar a sua relação com o tempo, pois se na rede não havia qualquer tipo de consideração do passado e muito menos qualquer crença no futuro enquanto ponto de fuga capaz de orientar a acção, o relato, justamente na medida em que reabilita a relação com o passado, recupera também a relação com o futuro enquanto projecto. Assim, reconciliando-se com o passado, saindo da lógica do mero presente absolutizado, o homem contemporâneo conseguirá “inventar uma história”, contá-la a partir do encadeamento do horizonte de sentido de uma intriga e, partindo daí, reatar a sua vontade de planear o futuro em torno da ideia de bem comum. Desta forma, só mediante a recuperação do relato se conseguirá recuperar a prática da política enquanto centralizada na defesa do bem comum, voltando a dar sentido e valor às nossas sociedades e reintegrando-as na linha temporal completa e sequencial, constituída por passado, presente e futuro. Com isto, o homem deixará de ser um mero nó de passagem na rede e, através do relato, conseguirá reintegrar-se no tempo, redescobrir o seu sentido e reiniciar a História longe do paradigma da dominação.

Sendo assim, só a recuperação do relato poderá trazer uma nova esperança para as populações, angustiadas com a ideia de estarem perante o fim da História, pois o facto de

serem confrontados com o fim de uma determinada concepção da História poderá ser justamente o significado do começo de uma nova era, distanciada da dominação criptopolítica e, neste sentido, o fim de um certo tipo de relato pessimista poderá ser a hipótese de início de um outro tipo de relato, mais optimista. Como refere a este respeito Daniel Innerarity, “Suponhamos que efectivamente os grandes relatos que construíam e ordenavam a nossa experiência estão esgotados. Isto pode ser algo mais libertador do que limitante, dado que as grandes narrativas também continham os seus próprios fatalismos. Talvez nesse lugar vazio se inaugure uma nova possibilidade.”⁹¹ Será, pois, muito desejável que esta nova possibilidade consista na recuperação de todo um relato à volta do bem comum que possa unir as nossas sociedades e reconfigurar o seu sentido. Assim, ver o futuro a partir desta óptica do bem comum é vê-lo essencialmente como esperança, o que implica todo um novo relato em que o futuro e o sucesso dos seus projectos já não sejam avaliados apenas a partir do horizonte do crescimento económico, da expansão dos mercados e da quantidade de avanços tecnológicos. Depois, construir o futuro a partir de um novo relato centrado no bem comum “(...) supõe a existência de um horizonte de sentido comum e de significações comuns. O mundo comum remete, então, para a ideia de uma comunidade forte. (...) O mundo em comum é um espaço interactivo onde o homem procura concretamente um lugar.”⁹² Será precisamente este novo lugar, pleno de novas significações e unificado a partir de um mesmo horizonte que as nossas democracias liberais deverão procurar construir por meio de um novo relato capaz de dar sentido pleno à vivência do tempo do homem contemporâneo. No entanto, para que isso aconteça, não deverá perder-se de vista que “A principal tarefa da política democrática consiste em estabelecer a mediação entre a herança do passado, as prioridades do presente e os desafios do futuro.”⁹³

Mas esta proposta de uma recuperação do relato, sendo também uma proposta de recuperação da relação do homem contemporâneo com o tempo, deverá ser ainda o lugar de um novo relato acerca do corpo e das suas relações com o poder, que não passe pela lógica da dominação. Assim, se até aqui fizemos todo um acompanhamento da evolução temporal da relação entre a vida e a política ou, se quisermos, entre o corpo e o poder, e se associámos, na nossa análise, a dominação do corpo pelos criptopoderes à lógica da

⁹¹ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 154.

⁹² Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 246.

⁹³ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 11.

presentificação absoluta dos mercados, agora, com uma proposta de reabilitação da relação do homem com o tempo na linha completa da sucessão entre passado, presente e futuro, o homem contemporâneo já está dotado das ferramentas fundamentais para pensar o corpo fora da lógica criptopolítica e longe da própria dominação pelo poder. É neste sentido que o último pilar da nossa proposta de reinterpretação da racionalidade política se centrará na tentativa de propor, para o futuro das nossas democracias liberais, uma nova relação entre a vida e a política, em que a vida não seja tanto matéria politizada, mas que seja antes a própria política a ser radicalmente vitalizada.

Uma nova relação entre a vida e a política: da vitalização da política à “juridificação” da intervenção técnica sobre o corpo

Quando se toma como último pilar da nossa proposta de reinterpretação da racionalidade política e da constituição de um novo paradigma de orientação prática para o homem contemporâneo justamente a sugestão de que é necessária uma nova relação entre a vida e a política, estamos a retornar precisamente ao problema que originou toda a nossa investigação: o da relação entre a *política* e a *vida*, entre o *corpo* e o *poder*. Neste sentido, com esta última proposta fechamos um círculo, tendo em conta que foi a relação entre *zôê* e *bios*, *vida biológica* e *vida política* que deu início a todo o acompanhamento histórico do processo de politização do corpo, e é precisamente com a proposta de uma nova relação entre estas duas realidades que iremos concluir a nossa abordagem.

Desta forma, se aparentemente, com a instalação dos criptopoderes e a deposição do poder estatal, qualquer visão mais superficial poderia dar como finda a relação entre o corpo e o poder político, uma análise mais aprofundada parece mostrar-nos que a queda do poder soberano estatal não foi significado do fim do poder sobre o corpo, mas antes a sua própria reconfiguração. Assim, a decadência do poder estatal veio, como sabemos, colocar os criptopoderes na própria governação do corpo e da vida, sendo que, de acordo com as conclusões da nossa análise, o poder criptopolítico passou a incidir sobre o corpo de uma forma mais dominadora do que o fazia o Estado, precisamente porque se este exercia o seu poder sobre o corpo a partir de um horizonte transcendente e visível, já os criptopoderes exercem um poder muito mais dominador de uma forma invisível e, por isso mesmo, também mais poderosa. Em face deste tipo de constatação, quando se estabelece como

horizonte final desta investigação a proposta de uma nova relação entre o corpo e o poder, a questão à qual se está, obviamente, a tentar responder prende-se com o seguinte: que soluções poderão ser postas em prática para reabilitar esta relação longe dos esquemas tradicionais da dominação?

No final da sua obra *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, Giorgio Agamben propõe que, para solucionar o problema histórico da relação entre o corpo e o poder, se repense radicalmente a relação entre *bios* e *zôê*. Assim, para este autor, “Qualquer tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve começar pela clara consciência de que nada sabemos da distinção entre *zôê* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre o homem como simples ser vivo, que tem o seu lugar próprio na *domus*, e o homem como sujeito político, que tem o seu lugar na cidade.”⁹⁴ Neste sentido, para Agamben, é completamente impossível distinguir a *vida* da *política*, pois estes dois conceitos entrelaçaram-se historicamente de uma forma que já não é mais possível de fazer retroceder. É por isso que, tendo em conta este laço impossível de dissolver entre a *vida* e a *política*, ele refere que qualquer solução que passe pela tentativa de dissolução deste laço será impossível de colocar em prática, sobretudo depois da experiência dos campos de concentração, que enlaçou de forma definitiva a vida à política. Nas suas próprias palavras, “(...) a restauração das categorias políticas clássicas propostas por Leo Strauss e, num sentido diferente, por Hannah Arendt, só pode ter um sentido crítico. Depois dos campos de concentração não há regresso possível à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiferenciáveis e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, foi-nos retirada para sempre.”⁹⁵ Desta forma, o cenário da separação originária entre a vida e a política que aconteceu entre os antigos gregos é completamente impossível de se repetir historicamente e, como tal, não há qualquer possibilidade de retorno às categorias clássicas da política. Assim, para Agamben, o destino político do ocidente parece ser cada vez mais um emaranhado entre *bios* e *zôê* e, por isso, já que não se pode voltar a separá-las, há que repensar a sua relação de uma outra forma. É neste sentido que toda a proposta agambeniana sugere que se repense o real valor da “vida nua”, da simples *zôê*, e que, em vez de a politizarmos, todos os esforços sejam feitos no sentido inverso: o sentido de ser antes a própria *bios* a dar primazia e a ser vivida como *zôê*. Nas palavras do próprio autor,

⁹⁴ Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 178.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 178.

“Conviria, antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o lugar em que se constitui e se instaura uma forma de vida completamente reduzida à vida nua, um *bios* que é apenas a sua *zôê*.”⁹⁶ Desta forma, Agamben parece propor que se reconfigure a nossa *vida biográfica* e a própria *vida política* vivendo-a como simples vida natural, orientando assim a vida sobre si própria. Logicamente que, com base neste pressuposto, parece propor-se que todas as políticas sejam orientadas em função da defesa da vida natural e biológica, mas ainda assim parece-nos que a solução de Agamben permanece num âmbito muito vago e indeterminado. De qualquer das formas, esta tentativa de orientar a vida política em direcção à primazia da vida biológica constitui desde já uma primeira via de reconfigurar a relação entre a vida e a política.

Num mesmo sentido desta orientação da política em torno da vida, e não o inverso, aparece-nos também a proposta de Roberto Esposito. Para este autor, na relação entre a vida e a política tal como ela aconteceu ao longo da história deu-se uma clara primazia da política sobre a vida. Por isso, também ele, à semelhança de Agamben, propõe uma inversão da primazia destes conceitos e defende, assim, que todos os esforços do homem contemporâneo sejam dirigidos em ordem a pensar um novo sentido não destrutivo para a relação entre a vida e a política. Neste âmbito, o que Roberto Esposito defende não é que a vida passe a reger a política e que os papéis se invertam, pois há que reconhecer que tal inversão é impossível. O que este autor defende é precisamente que, aceitando tacitamente que a política deve governar, então que possa fazer justamente da vida e da sua defesa o centro da própria governação. Nesta medida, toda a tentativa de pensar de uma forma radicalmente nova a relação entre a vida e a política é entendida, no contexto do pensamento de Roberto Esposito, à luz de uma substituição da lógica da *imunidade*, ao abrigo da qual a política dominou historicamente sobre a vida, pela lógica da *comunidade*, que consistirá em dar a primazia à vida dentro da própria acção da política. Assim, substituir a imunidade pela comunidade, será sinónimo de pensar um tipo de política afirmativa e capaz de virar ao contrário a política de morte nazi, transformando-a numa política já não “*sobre a vida*”, mas antes “*da vida*.” Desta forma, partindo de um mesmo reconhecimento de que é impossível separar a vida da política, Esposito parece complementar a proposta de Agamben no sentido de defender que, uma vez que não se conseguirá separar a vida da política, que pelo menos se consiga fazer da política um

⁹⁶ *Ibidem*, p. 178.

instrumento de defesa da vida. Neste âmbito, e também à semelhança de Agamben, não há no pensamento de Roberto Esposito qualquer tentativa de propor modelos concretos de acção política, mas antes a concepção de todo um trabalho radicalmente novo para a Filosofia Política, que consiste precisamente em fazer o caminho inverso e pensar a vida já não em função da política, mas sim pensar a política completamente reorientada para a vida.

Mas, se as propostas de Agamben e de Esposito relativamente à nova forma de relação que deverá ser posta em marcha entre a vida e a política parecem ser muito coincidentes, veremos, na continuidade da apresentação da solução de Esposito, que este último pensador apresenta, afinal, uma sugestão mais concreta do que deverá ser o futuro da articulação entre a vida e a política, longe dos esquemas da mera manipulação. Assim, o que Roberto Esposito se propõe realmente fazer é aquilo que se pode chamar de “desconstrução construtiva”, e que basicamente consiste numa reinterpretação de algumas das categorias fundamentais que serviram de base ao domínio político que o regime nazi exerceu sobre o âmbito do biológico, e que agora possam ser reconvertidas em novas categorias. Neste contexto, temos então a proposta de uma reconversão da categoria do *corpo* na categoria da *carne*, da categoria da *nação* na categoria do *nascimento* e da categoria da *norma* na categoria da *lei*. Só mediante todo este trabalho de reconversão se conseguirá, segundo Esposito, reorientar a política no sentido da defesa da vida.

A este respeito da centralização da política na defesa da vida, note-se que em momento nenhum se propõe, no contexto do pensamento de Esposito, qualquer forma de retorno ao paradigma soberano pois, como sabemos, para este autor, tal acontecimento funcionaria como uma “reaparição do morto”. No entanto, também não se defende que simplesmente as populações possam auto-governar-se e decidir livremente sobre os assuntos públicos e sobre a gestão dos seus próprios corpos. O que Esposito pretende é, na verdade, que a relação entre vida e política possa ser reconfigurada a partir de “(...) um novo horizonte de sentido, uma diferente chave interpretativa capaz de juntar as duas polaridades num nexó ao mesmo tempo mais estreito e mais complexo.”⁹⁷ É justamente nesta tentativa de fundir num mesmo horizonte de sentido a *vida* e a *política* que Esposito propõe, paralelamente à reconfiguração das categorias do *corpo*, da *nação* e da *norma* nas categorias da *carne*, do *nascimento* e da *lei*, que este novo paradigma de relação entre a

⁹⁷ Roberto Esposito, *Op. Cit.*, p. 71.

vida e a política possa operar a própria inversão dos *dispositivos imunitários nazis* em *dispositivos comunitários*.

Assim, começando pela reconversão da categoria de *corpo* na categoria da *carne*, através dela seria invertido o dispositivo imunitário nazi da *dupla clausura do corpo*, isto porque a *carne* vem restaurar, segundo Esposito, a modalidade do impolítico, que remete justamente para uma lógica comunitária e já não imunitária. Assim, para este pensador, a categoria do *corpo* veio historicamente ser criada na tentativa de pôr em marcha toda uma ideologia de domínio por parte da Igreja Católica. Desta forma, se os cristãos primitivos falavam em *carne*, foi na fundação da Igreja Católica que esta categoria foi substituída pela de *corpo*, justamente para que se conseguisse controlar toda uma massa populacional que se pretendia render ao Catolicismo, tendo em conta que “(...) para poder resgatar-se dos riscos da «vida nua» – implícitos naquela condição fora da lei definida como «estado de natureza» – a carne de uma multidão plural e potencialmente rebelde devia integrar-se num corpo unificado pela chefia soberana.”⁹⁸ O *corpo* vem assim, para Esposito, originariamente penetrado pela ideia do domínio, pelo que deverá reconverter-se no seu sentido primitivo da categoria da *carne*, o que será significado de um retorno sobre a própria “vida nua”. Neste sentido, a recuperação desta “vida nua” como categoria fundamental dependerá deste retorno à *carne*, pois só ele conseguirá inverter a figura imunitária nazi da dupla clausura do corpo. No entanto, esta tarefa de recuperação da *carne* só será possível se ela se libertar do cunho profundamente negativista que tanto os católicos como os nazis lhe atribuíram historicamente: se os católicos associaram desde a sua fundação a *carne* à ideia de pecado para impor, justamente, a noção de *corpo* como estratégia de domínio, também os nazis associaram a *carne* à ressonância vital dos inferiores, que se contrapunha ao *corpo* verdadeiro dos superiores. Com o restabelecimento da *carne*, restabelece-se um retorno da vida enquanto elemento puro, originariamente comunitário, que deverá ser a base do novo paradigma das nossas sociedades.

No que respeita à reconversão do segundo par de categorias – que consistiria numa substituição da categoria da *nação* pela de *nascimento* – Esposito propõe através dela uma inversão do dispositivo nazi da *supressão antecipada do nascimento*. Os nazis associaram o nascimento à nação e “(...) assim como o corpo constitui o lugar da unificação pressuposta pela multiplicidade excêntrica da carne, a nação define o âmbito em que todos

⁹⁸*Ibidem*, p. 234.

os nascimentos se ligam numa espécie de identidade parental que se estende até às fronteiras do Estado.”⁹⁹ Desta forma, assim como o corpo veio assumir-se como um conceito de dominação, também a ideia de nascimento associada à de nação veio simbolizar uma união dos nascidos no mesmo solo com o mesmo sangue que, em última análise, era tradutora de todo um sentimento de pertença racial e biológica cujo desenlace final poderia muito bem ser a morte colectiva, atendendo a que “O sangue chama o sangue, dir-se-ia. E quando de maneira metafórica ou real o sangue se torna princípio da política, a política arrisca-se sempre a resvalar para o sangue.”¹⁰⁰ Ora a defesa da supressão antecipada do nascimento constituiu a prova de que, efectivamente, o sangue chama o sangue, ao sobrepor biopoliticamente o nascimento à nação e inaugurando com isso um laço não de vida mas de possibilidade iminente da morte. Neste sentido, para inverter esta categoria da supressão antecipada do nascimento, Esposito propõe que se destrua a sobreposição do nascimento à nação, e que se faça do nascimento puro a verdadeira categoria defendida pela política, sem o sujeitar ao molde uniformizador da nação. Assim, para Esposito, repensar o nascimento depois do Nazismo será sobretudo algo que deverá ser feito “(...) não para constranger a multiplicidade do nascimento no molde unitário da nação mas para submeter a pretensa identidade da nação à lei plural do nascimento.”¹⁰¹ Desta forma, qualquer paradigma que, para este autor, se destine nos nossos dias à tarefa de tentar reconfigurar a relação entre a vida e a política deverá fazer da primeira o centro da segunda também por meio de uma sobreposição do nascimento acima da pertença de alguém a uma nação. Com isto opera-se, à semelhança da inversão operada entre as categorias de *corpo* e de *sangue*, uma nova vitalização da política, em vez de uma politização da vida.

Finalmente, no que respeita à inversão da categoria de *norma* na categoria da *lei*, é por meio dela que Esposito propõe a inversão do último dos dispositivos imunitários nazis, relativo à *normativização absoluta da vida*. Destaca-se, a respeito desta figura nazi, que foi por meio da publicação de um decreto em Fevereiro de 1933 que Hitler suspendeu os artigos da *Constituição de Weimar* sobre as liberdades individuais, criando com isso um estado de excepção através do qual se suspendiam as leis vigentes. Era por meio deste estado de excepção que se abria a possibilidade eminente do extermínio de qualquer um

⁹⁹*Ibidem*, p. 242.

¹⁰⁰*Ibidem*, p. 246.

¹⁰¹*Ibidem*, p. 249.

que não correspondesse aos critérios de solo e de sangue nazis, tendo em conta que “Aplicando-se directamente à vida, o direito nazi submetia-a a uma norma de morte que ao mesmo tempo a absolutizava e a destruía.”¹⁰² Naturalmente que esta normativização absoluta da vida, partindo de uma suspensão das leis para sujeitar os indivíduos a normas emanadas das próprias necessidades vitais dos alemães, degenerou afinal numa política de morte. Interessa agora saber como, por meio da inversão da categoria de *norma* na categoria de *lei*, este dispositivo tanatológico poderá ser transformado numa política de vida. Na verdade, a “norma de vida” dos nazis, que partia da suspensão das leis por meio da abertura da excepção, mais não era do que uma mistura explosiva de um excesso de normativização com um excesso de naturalismo, de tal forma que vida e norma se uniam num laço tão apertado que só a morte podia separá-las. Daí esta figura da *normativização absoluta da vida* ter degenerado numa tanatopolítica. Ora se o que Esposito pretende é toda a transformação desta política de morte numa política de vida, a sua proposta consiste numa vitalização da própria norma, em que vida e norma passem a pertencer ambas a uma lógica de imanência recíproca e que façam parte de uma mesma dimensão em permanente devir. Assim, em última análise, o que Esposito pretende é uma inversão da filosofia imunitária, que estendia a norma no sentido da conservação da vida, mas que afinal a condicionava em absoluto às normas. Por meio desta inversão do teor imunitário da relação entre vida e norma, Esposito convida-nos, partindo do pensamento de Espinosa, no sentido de que se pense a norma ao mesmo tempo da vida e já não *sobre* a vida ou *a partir* da vida. Com isto, dá-se uma união afirmativa da vida à norma, em que ambas são potenciadas, recolocando-se a subjectividade no centro da dimensão biológica, tornando a norma atenta à infinita imprevisibilidade da vida, e perspectivando-se a própria morte como um fenómeno da vida. Ao abrigo desta supremacia da vida sobre a norma, nenhum estado de excepção em que as leis possam ser suspensas poderá ser legitimado se atentar contra a vida. Neste sentido, em qualquer novo paradigma de relação entre a vida e a política, as leis devem estabelecer-se como instrumentos de defesa da vida, o que mais uma vez nos remete para a vitalização da política em vez da politização da vida.

Após a análise desta proposta de Roberto Esposito no sentido de operar uma inversão das categorias e figuras imunitárias centrais do Nazismo, através da qual se transformaria a sua tanatopolítica numa política da vida, conseguimos ter uma visão

¹⁰²*Ibidem*, p. 259.

panorâmica da nova forma de articulação que este autor nos propõe entre os conceitos de *vida* e de *política*. Assim, para Esposito, espera-se que a relação entre estas duas instâncias deixe de ser pensada nos moldes de uma *politização do biológico* para antes ser pensada como uma *biologização do político*. Nas suas próprias palavras “(...) à politização do biológico, já iniciada na modernidade tardia, responde agora uma igualmente intensa biologização do político que faz da conservação reprodutiva da vida o único projecto dotado de uma legitimidade universal.”¹⁰³ Será por meio desta proposta de uma vitalização da política que, para Esposito, se conseguirá inverter o *paradigma imunitário* num *paradigma comunitário*, evitando-se assim que no cenário político internacional se multipliquem casos de auto-imunidade, em que o próprio excesso de defesa imunitária dos países os faça entrar numa espiral auto-destrutiva. Na verdade, este é o grande risco que correm as sociedades contemporâneas se não se esforçarem no sentido de inverter a relação entre a vida e a política: o risco da instalação generalizada de *paradigmas auto-imunitários*, no âmbito dos quais o poder fará novas investidas fatais e destruidoras sobre a vida. Para Esposito, o caso mais ilustrativo deste risco de auto-imunidade foram os acontecimentos decorridos à volta dos ataques terroristas do 11 de Setembro de 2001, a partir dos quais se instalou a ideia generalizada da guerra preventiva, que mais não é do que a promoção de uma lógica auto-imunitária de excesso de defesa que se poderá tornar letal para quem tenta defender-se. Foram muitos os países que a partir dos ataques terroristas de 2001 entraram em modelos auto-imunitários e que hoje em dia recorrem à guerra como forma de evitar outras guerras, como se fizessem uma vacinação imunitária contra tudo quanto suscite a mínima suspeita de poder ser um inimigo. Se continuarmos a caminhar neste sentido, para Roberto Esposito, “(...) a guerra deixa de ser um reverso sempre possível para ser a única realidade efectiva da coexistência global.”¹⁰⁴ Assim, tal como uma doença auto-imunitária pelo excesso de defesa poderá matar o organismo que supostamente deveria estar a defender, “(...) também no conflito planetário em curso é o excesso de defesa que se vira ruinosamente contra o próprio corpo que continua a activá-lo e a potenciá-lo. O resultado é uma absoluta identificação dos opostos: entre paz e guerra, ataque e defesa, vida e morte parece desaparecer qualquer separação diferencial.”¹⁰⁵ Vivemos assim num contexto político mundial em que os países, de tanto se “vacinarem”

¹⁰³ *Ibidem*, p. 210.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 211.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 211.

contra a violência, correm o risco de a implementar de uma forma sistemática e permanente dentro de si próprios. É por isso que a inversão da lógica imunitária subjacente às categorias de *corpo*, *nação* e *norma* e dos dispositivos imunitários que lhes correspondem numa lógica comunitária subjacente às categorias de *carne*, *nascimento* e de *lei*, irá justamente permitir a entrada num novo paradigma de relação entre vida e política que, ao *vitalizar a política* em vez de *politizar a vida*, poderá reverter este processo tendencialmente auto-imunitário em que as nossas sociedades estão a mergulhar. Será, assim, esta reconversão geral da imunidade na comunidade que possibilitará uma nova abertura, um novo paradigma de relação entre o corpo e o poder, tendo em conta que “(...) todas as vezes que o corpo foi pensado em termos políticos, ou a política em termos de corpo, produziu-se um curto-circuito imunitário destinado a fechar o «corpo político» sobre si próprio e dentro de si mesmo em oposição ao seu exterior.”¹⁰⁶ Será, então, um corpo político aberto à vida que se criará com a promoção da lógica comunitária e com a vitalização da política.

Se agora tentarmos olhar para as propostas de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito, vemos que sob um mesmo fundo que consiste na defesa da centralização da vida dentro da própria acção política, ambos os autores propõem uma radical reinterpretação da própria articulação entre a vida e a política, que inverta o processo histórico de politização do corpo num processo de vitalização da própria política. No entanto, ainda que, substancialmente a partir da perspectiva de Roberto Esposito, se alerte para os riscos que as sociedades contemporâneas correm a partir de uma evolução auto-imunitária da politização da vida e do corpo, há que ter em conta que falta em ambas as análises, tanto na de Agamben como na de Esposito, a consideração de que o exercício do poder sobre o corpo entrou numa fase ainda mais perigosa, porque há muito que passou a ser dominada pelos criptopoderes e por uma frívola lógica mercantil e instrumentalizadora que lhes está subjacente. Assim, reconhecendo o valor das propostas destes dois autores para a construção de um novo paradigma de articulação entre a vida e a política nos nossos dias, encerraremos a nossa análise com um contributo para a discussão deste tema e para a própria constituição de um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo, mas onde seja considerada a necessidade de responder a toda uma evolução da relação entre o corpo e o poder que as perspectivas de Esposito e de Agamben

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 225.

não consideram: trata-se da evolução criptopolítica, para a qual foi encaminhada esta relação. Saliente-se que, tal como estes dois autores o fizeram, também não trataremos de propor nenhum modelo de acção política, por vários tipos de razões. Assim, em primeiro lugar, não é possível fazer a proposta de nenhum modelo de acção política porque, como a nossa análise já nos demonstrou, existe um desfasamento na relação do corpo com o poder entre o ocidente (marcado por uma evolução criptopolítica nesta relação) e o oriente (ainda dominado pela lógica estatal na abordagem do corpo pelo poder). Depois, também não é possível a apresentação de um modelo de acção política, porque tal suporia um horizonte tão radicalmente novo para as nossas sociedades que lhes exigiria a capacidade de começar tudo a partir do zero. Ora, sabemos que não é possível apagar a consciência das sociedades e recomeçar tudo de novo, por isso é que a proposta da instalação lenta de uma nova educação e da construção de uma nova forma de cidadania se revelaram bem mais realistas e ajustadas do que a proposta de um qualquer modelo de acção política instantâneo e utópico. Finalmente, há que reconhecer que as implicações deste problema da relação entre o corpo e o poder nas nossas sociedades são tão profundas que qualquer proposta de um novo paradigma a este nível tem de se esforçar no sentido de o resolver desde a sua raiz, tentando agir junto da própria fonte de onde emanam os modelos de acção política, o que significa que a nossa proposta tentará repensar as próprias bases da relação entre a vida e o poder num molde significativamente diferente e, como é óbvio, radicalmente separado da ideia de dominação.

Neste sentido, se com Esposito e com Agamben reconhecemos a necessidade de deslocar a relação entre a vida e a política para um âmbito de inversão, em que deixe de ser a política a dominar sobre a vida e passe a ser a vida a constituir-se como centro da acção política, consideramos que a constatação teórica desta necessidade não é suficiente para a constituição de um novo paradigma de relação entre o corpo e o poder, nem para a construção de um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo. Assim, a proposta final que pretendemos deixar, vai no sentido de que a defesa da vida pela política deverá ser garantida, a um plano mais prático, por meio da própria *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo*. Assim, numa era substancialmente dominada pelos criptopoderes, é inequívoco que o corpo, por meio do poder biotecnológico, já entrou na lógica de mercado que está a configurar toda a sua relação com o poder. Aliás, os moldes nos quais está a ser processada a relação entre o corpo e o poder são justamente os moldes

da relação de mercado que, no limite, já é visível nos esforços que estão a ser desenvolvidos no sentido de se enveredar por uma eugenia liberal, em que o material biológico e os dispositivos biotecnológicos a implementar no corpo serão comercializados livremente e adquiridos segundo as expectativas e necessidades de cada um. Ora se o caminho a seguir pela relação eminentemente criptopolítica do corpo com o poder passar pela eugenia liberal, então só por meio de uma *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo* se conseguirá controlar o avanço do poder criptopolítico sobre ele. Se pensarmos que esta é uma tarefa impossível de concretizar, há que salientar que esta tentativa de *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo* já deu os seus primeiros passos, por exemplo, quando a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* consagrou já em si o próprio direito à identidade genética que, em última análise, se constitui como uma forma de controlo da intervenção desregulada da biotecnologia sobre o próprio corpo. Assim, no âmbito do artigo 3º da referida *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* (na sua versão de 2010) exprime-se uma clara preocupação com a possibilidade de manipulação do corpo ao nível das práticas eugénicas, da clonagem, mas também ao nível criptopolítico. Observemos a redacção integral deste artigo: “Artigo 3º - **Direito à integridade do ser humano**: 1. Todas as pessoas têm direito ao respeito pela sua integridade física e mental. 2. No domínio da medicina e da biologia, devem ser respeitados, designadamente: a) O consentimento livre e esclarecido da pessoa, nos termos da lei; b) A proibição das práticas eugénicas, nomeadamente das que têm por finalidade a selecção das pessoas; c) A proibição de transformar o corpo humano ou as suas partes, enquanto tais, numa fonte de lucro; d) A proibição da clonagem reprodutiva dos seres humanos.”¹⁰⁷ Assim, se parece ser extremamente positivo o facto de este documento fundamental consagrar o *direito à identidade genética* do ser humano no âmbito do exercício do próprio direito à sua integridade, é ainda muito mais significativo o facto de as alíneas a) b) e d) do ponto dois desse artigo exprimirem toda uma preocupação com a manipulação do corpo humano por meio da clonagem reprodutiva e de práticas eugénicas com vista à selecção dos indivíduos. Mas o maior destaque talvez deva ser dado à alínea c) também do ponto dois, onde declaradamente se proíbe a transformação do corpo com vista à obtenção de lucro, o que nos remete desde já para a gestão criptopolítica do mesmo. Desta forma, a gestão do corpo pelo poder biotecnológico enquanto vertente do poder

¹⁰⁷ *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, artigo 3º, versão disponível no *Jornal Oficial da União Europeia* de 30 de Março de 2010.

criptopolítico é algo que parece desde já constituir uma preocupação de instituições como a União Europeia que, por meio da consagração desta preocupação nos seus documentos fundamentais, se encontra já no caminho de uma *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo* que poderá servir de base à consagração destes pressupostos de defesa da herança genética em muitas legislações nacionais. O caminho passará, sem qualquer dúvida, por aqui: no sentido de preparar cuidadosamente as populações, não só por meio de uma nova educação e de um novo modelo de cidadania, mas também através da *juridificação de conceitos fundamentais* que protejam a vida da dominação pelo próprio poder, mesmo que ele revista a forma de uma aparente promoção do bem-estar e da vida eterna, como parece sugerir a gestão criptopolítica do corpo, visível nas sedutoras promessas das biotecnologias.

LIMIAR: reflexões finais sobre o novo paradigma para a gestão futura do corpo

Acompanhou-nos numa longa análise o problema da politização do corpo desde os gregos até à actualidade. Constatámos que a Modernidade entrelaçou sem qualquer retorno possível a relação do corpo com o poder. Assim, mesmo na era em que o Estado se eclipsou, o poder continuou subliminarmente a gerir o corpo por meio dos criptopoderes, deslocando esta relação do âmbito estritamente político para um nível de exploração e instrumentalização económica. Desta forma, se o Estado controlava o corpo e exercia o seu poder dentro dos limites de uma fronteira claramente visível e delimitável, já o horizonte criptopolítico abre a hipótese do exercício de um poder ilimitado sobre o corpo, por meio da sua potenciação biotecnológica, a partir da óptica do lucro fomentada por um novo mercado que, de formas muito sedutoras, promete a compra da vida eterna e da perfeição. Estas são promessas que o nosso homem contemporâneo, perdido e sem ponto de vista, desprotegido pelo Estado que ele próprio se encarregou de derrubar, aceita como sendo a possibilidade de um novo futuro, já que a absolutização da lógica do mercado o encarcerou num presente vazio e vivido única e exclusivamente sob o prisma da urgência. É por isso que, pensar a relação entre o corpo e o poder num contexto deste tipo não se nos apresenta como uma tarefa fácil, nem susceptível de soluções instantâneas. É também por este motivo que a proposta de um novo paradigma que possa reconfigurar os laços entre o corpo e o poder, afastando-os da lógica da dominação e orientando o homem

contemporâneo num novo sentido é algo que implica, obrigatoriamente, uma reinterpretação das bases das nossas sociedades ocidentais e de toda a sua organização como democracias liberais absolutamente sujeitas ao expoente mais elevado da dominação. Neste sentido, a proposta final de uma reinterpretação da racionalidade política contemporânea, para que a partir dela se possa reabilitar a relação entre o corpo e o poder, vem evidenciar-nos a importância da constituição de toda uma nova hermenêutica para as sociedades contemporâneas, pois para que o corpo e o poder possam relacionar-se longe da ideia de manipulação e de dominação, que sempre enformou os seus laços, é necessário que a reconfiguração a operar seja radical. Foi do radicalismo desta tarefa que nasceu a proposta de uma nova solução com cinco pilares fundamentais que propunham ao homem contemporâneo um novo recomeço. Esta reinvenção de si, a qual todos somos agora convidados a tomar como horizonte fundamental, dependerá da concepção de um novo papel para o Estado no controlo dos próprios mercados e, com isso, também do próprio controlo do mercado biotecnológico que actualmente parece querer gerir o corpo. Passa também por um novo projecto de cidadania, apoiado na implementação de um novo programa educacional, alicerçado em valores humanistas, que forme os homens do futuro tentando torná-los mais críticos e activos para com a própria influência dos criptopoderes sobre eles. Passa ainda por um regresso ao relato, que simultaneamente reconciliará o homem contemporâneo com o passado, mas também lhe permitirá ver o futuro como promessa e como tarefa de construção conjunta, iluminada sob a pretensão do bem comum e da esperança. A solução passa, no último dos seus pilares, por reconfigurar radicalmente a relação entre o corpo e a política, onde se revela fundamental não só a inversão da *politização do corpo* numa *vitalização da política*, como sobretudo que se consiga caminhar no sentido de uma *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo*, enquanto forma de começar, na prática, todo um novo caminho para o efectivo controlo do poder criptopolítico sobre o biológico.

Assim, ao longo do tempo, muitas foram as figuras do poder que foram dominando o corpo, desde o poder soberano ao criptopolítico, e a única certeza que nos aparece no horizonte final de toda esta longa reflexão é a de que é impossível retornar aos antigos gregos e dissociar a vida da política e o corpo do poder. Tudo o que há a fazer é repensar os moldes desta relação para que ela possa dissociar, não estas duas realidades uma da outra, mas dissociá-las a ambas da própria possibilidade da dominação que sempre as tem

acompanhado. Talvez aqui qualquer solução nos pareça utópica e o próprio problema se revele como absolutamente insolúvel, mas a proposta que apresentámos no sentido de construir um novo paradigma de relação entre corpo e o poder e um novo modelo de orientação geral para o homem contemporâneo, que passe pela reconfiguração do próprio papel do Estado, da educação, da cidadania, da relação do homem com o tempo e da própria ligação da vida à política, constitui-se pelo menos como uma proposta de esperança para o mundo contemporâneo e para os homens que o habitam e que precisam desesperadamente de novas narrativas integradoras capazes de preencher de sentido a sua presença no mundo. Que essa nova narrativa integradora possa ser sinónimo da inauguração de toda uma nova era de relação entre o corpo e o poder, em que a *bios* e a *zôê*, tendo transposto mutuamente as fronteiras uma da outra, possam finalmente unidas defender aquilo que as une num mesmo horizonte de sentido: o próprio Homem, um ser político que habita num corpo.

CONCLUSÃO – PRINCIPAIS TESES RECAPITULATIVAS

“Mas reler toda a história através do «fio condutor do corpo» é uma opção que não pode ser realmente compreendida fora de um determinado léxico biopolítico.”¹

Roberto Esposito

A presente dissertação procurou abordar o percurso do corpo na sua relação com a política ao longo da história, num eixo temporal percorrido entre os antigos gregos e a actualidade, demarcando o início teórico-prático da politização do corpo na Modernidade e acompanhando, a partir daí, toda a evolução das medidas de gestão política do corpo até ao século XXI. Acerca desta relação do corpo com o poder podemos agora apresentar dezasseis notas conclusivas, cuja apresentação constituirá uma recapitulação das principais teses defendidas no âmbito deste tema ao longo da dissertação. Tais teses são as seguintes:

- 1) *Os antigos gregos representaram um contexto histórico inédito em que o corpo e a vida biológica não foram sujeitos a medidas de gestão política.*

Efectivamente, com a distinção radical entre vida biológica (*zôê*) e vida política (enquanto tipo de vida qualificada e sob a esfera de designação do vocábulo *bios*), os gregos representaram um estatuto inédito em que a vida e o corpo não se constituíram como alvo de gestão política. A vida biológica foi assim entendida pelos gregos como um bem essencialmente destinado à esfera de gestão doméstica, no âmbito da vida reprodutiva, e completamente distanciado do âmbito da governação política da pólis.

Aquelas que se nos ofereceram como as principais provas de excepção a este cenário de “a-politização” do corpo entre os gregos, nomeadamente a teorização platónica acerca do *Estado Ideal*, com todo o plano de eugenia que tal concepção transporta, a teoria da escravatura por natureza de Aristóteles, bem como as práticas de eugenia levadas a cabo pelos espartanos, tendo sido cuidadosamente analisadas,

¹ Roberto Esposito, *Op. Cit.*, p. 124.

concluiu-se que nenhuma delas traduz, afinal, qualquer espécie de materialização concreta de medidas de politização do corpo.

No caso do relato platónico acerca do *Estado Ideal*, concluiu-se que nenhuma das aparentes práticas de eugenia propostas se materializou efectivamente, tendo em conta que estamos perante a mera proposta de uma meta-biologia ancorada no futuro e que, afinal, nunca se concretizou, tendo permanecido apenas ao nível da idealidade. Assim, tendo unido um diagnóstico historicista (ancorado no passado) a uma proposta de engenharia social (ancorada no futuro), tal proposta de uma eugenia estatalmente dirigida nunca conheceu qualquer implementação real.

Já no que respeita à teoria da escravatura de Aristóteles, esta também não representou qualquer obstáculo à manutenção da nossa tese inicial acerca da peculiaridade do cenário grego: Aristóteles situa o escravo na esfera da família, enquanto *instrumento de acção* (e não de *produção*), tornando-o assim em pertença da célula familiar e não do Estado. A concepção da escravatura aristotélica é radicalmente a-política, não só devido a esta vinculação ao âmbito familiar, como também porque Aristóteles demarca claramente a superioridade da escravatura por natureza relativamente à escravatura por convenção (de âmbito político), dizendo que a primeira estimula a amizade recíproca entre senhor e escravo e a segunda apenas estimula a violência.

Finalmente, nem o cenário sócio-político dos espartanos, aparentemente abundante de formas de politização do corpo, representou para nós qualquer tipo de risco relativamente à manutenção da tese inicial apresentada, tendo em conta que as marcas de eugenia do povo espartano foram inteiramente postas ao serviço de uma gestão militar do corpo, e não tanto de uma gestão política do mesmo. Os espartanos foram, acima de tudo, um povo com um forte sentido militarista e expansionista, que seleccionava à nascença as crianças que deveriam sobreviver e aquelas que deveriam ser mortas, não em função de critérios eugénicos estatais, mas antes em função de critérios militares: aniquilavam-se aqueles que não pudessem vir a constituir no futuro bons soldados. Para além disso, a tipologia de governação espartana foi exercida de uma forma intrinsecamente disseminada, a começar pelo facto de termos estado perante um regime diárquico, composto por uma grande diversidade de outros órgãos políticos que se sobrepunham aos

próprios reis e com funções eminentemente transitórias, o que não permitiu uma centralização do poder suficiente para que se pudesse concertar um projecto político estatal de politização do corpo.

Neste sentido, a análise levada a cabo da antiguidade grega permitiu-nos a manutenção da tese de “a-politicidade” do corpo e da vida biológica entre os gregos e justificou um avanço temporal em ordem a tentar demarcar posteriormente o berço histórico do processo de politização do corpo noutro contexto espaço-temporal.

2) *A Idade Média também não protagonizou historicamente a génese do processo histórico de politização do corpo.*

O período medieval também não constituiu o cenário histórico das primeiras práticas de politização do corpo, essencialmente porque estivemos perante uma época em que o corpo foi assumido como um centro de conflito entre a *glorificação* e a *mortificação*, o que impediu a sua constituição enquanto objecto de estudo e, por inerência, também a sua politização. Este conflito que dilacerou toda a visão do corpo entre os medievais consistiu fundamentalmente no cultivo das mais diversas formas de mitigação e de castigo do corpo com vista a mortificá-lo porque, de acordo com a reinterpretação agostiniana do pecado original como pecado sexual, o corpo foi responsabilizado como causa do pecado, e por isso havia que o penitenciar por essa culpa original sujeitando-o aos mais diversos castigos e sacrifícios que justificaram práticas como a auto-flagelação, os jejuns e a abstinência, a vivência do corpo ao ritmo das festividades religiosas e do seu calendário, a privação dos prazeres da carne, o cultivo de ideais como a virgindade, a repugnância para com as profissões ligadas ao corpo e para com os fluidos corporais, entre outros. Depois, a própria versão do corpo glorificado, essencialmente fundamentada na encarnação de Cristo que se fez Homem, mais não foi do que uma nova versão do corpo mortificado, tendo em conta que o corpo era tanto mais glorioso quanto mais estivesse próximo da decadência e da morte e, portanto, também mais próximo de Deus. Neste sentido, tanto na sua via de mortificação como na da própria glorificação o corpo era, entre os medievais, uma realidade a mitigar e a castigar, uma realidade inferior face à grandeza da alma. Daí

termos estado perante uma época que cultivou o ícone do homem perfeito como sendo um homem sem corpo, como era o caso da figura do *Santo*. Ora uma tal ideologia à volta do corpo implicou com que este tivesse sido essencialmente tratado como tabu, como uma realidade que, tendo biblicamente derivado do pó, a ele deveria tornar, o que impediu a sua perspetivação como objecto de estudo e de manipulação experimental. Assim, não tendo sido tornado num objecto, o corpo não pôde também ter sido politizado entre os medievais, precisamente porque o seu tratamento como uma realidade tabu derivou da sua gestão integral a partir da esfera religiosa e não da esfera política. Neste sentido, e porque a própria esfera política era, para os medievais, subjugada à esfera religiosa (o Papa tinha supremacia sobre o Príncipe), o corpo não foi alvo de medidas de politização na Idade Média, mas antes de todo um conjunto de medidas de gestão religiosa, excluindo-se assim a época medieval enquanto berço histórico da politização do corpo.

3) *A modernidade pode ser identificada como berço histórico da politização do corpo: a constituição do corpo como objecto a partir do paradigma calculador moderno fundamentou o nascimento teórico da politização do corpo no percurso operado entre os pensamentos de Descartes, Hobbes e La Mettrie, e posteriormente o nascimento prático da politização do corpo expresso na evolução trifásica da medicina social.*

O segundo capítulo da dissertação demarcou o nascimento histórico da politização do corpo na época moderna. Assim, tendo sido neste período que se constituiu o corpo como objecto de intervenção e de estudo, esta mesma objectivação da realidade corporal veio perspectivá-lo a partir de um funcionamento mecânico. Estamos, desta forma, perante uma aplicação do típico paradigma calculador moderno à leitura do corpo, a partir da máxima que exprimiu as três palavras de ordem dos cientistas modernos: *conhecer, prever e controlar*. Assim, o corpo lido a partir destas três prerrogativas foi descrito por Descartes como sendo dotado de um funcionamento mecânico. Ora este corpo mecanizado foi transposto para uma leitura política por Thomas Hobbes que descreveu a criação do Estado como uma obra comum de um conjunto de indivíduos que o criaram para

obter protecção: foram assim corpos mecanizados que criaram o Estado enquanto gigantesca máquina protectora da vida. Mas, com essa criação do Estado, transferiram para a figura do Soberano o poder de decidir sobre a vida e a morte, podendo optar pela aniquilação daqueles que não cumprissem o pacto com o Estado. Assim, a partir do pensamento de Hobbes, dá-se a completa maquinização do indivíduo (porque o criador da máquina protectora que é o Estado coincide com os seus destinatários que são os indivíduos que o criaram), e com a sujeição a essa mesma entidade estatal que foi criada para a sua protecção, mas justamente também a partir da possibilidade de aniquilar a vida dos incumpridores das leis, inaugura-se assim a politização do corpo no seu sentido teórico. Desta forma, tal entendimento do corpo como máquina protegida pelo Estado e por ele gerida conduziu não só à definição directa do corpo como sendo uma máquina, visível sobretudo no contexto do pensamento de La Mettrie, como também à concepção de que o indivíduo e o seu corpo eram essencialmente realidades sujeitas à gestão estatal, o que consumou definitivamente o nascimento teórico da politização do corpo.

Ora a tradução deste entendimento teórico da gestão política do corpo operado entre os pensamentos de Descartes, Hobbes e La Mettrie veio protagonizar justamente o nascimento prático da politização do corpo na criação da *medicina social* no século XVIII e na sua evolução trifásica. Assim, se a *medicina de Estado*, criada na Alemanha do século XVIII, veio entender os corpos dos indivíduos a partir de uma necessidade de o Estado intervir sobre eles oferecendo-lhes cuidados de saúde com vista a uma gestão mais económica e rentável dos mesmos, a *medicina urbana*, na cidade de Paris dos finais do século XVIII, veio alargar esse controlo estatal sobre os corpos, na medida em que já não bastava a promoção directa da saúde mas era necessária uma melhoria da salubridade do espaço público como forma de garantir o bom estado de saúde corporal; mas toda esta evolução trifásica da medicina social veio culminar na *medicina da força de trabalho* que, na Inglaterra do século XIX, veio novamente orientar de forma directa o poder do Estado para os próprios corpos, agora enquanto força de trabalho no contexto da Revolução Industrial. É a saúde destes mesmos corpos enquanto massa trabalhadora que o Estado se esforça por preservar obrigando-os a receber de forma praticamente compulsiva os cuidados de saúde. Assim, em nome da preservação da

força de trabalho constituída pelos corpos dos proletários neste período da Revolução Industrial, bem como para garantir que os mais ricos não ficariam contagiados com as doenças dos operários das suas fábricas, o Estado passou a obrigar os trabalhadores a imunizarem-se contra as doenças, não num sentido facultativo, mas num sentido obrigatório. Ora foi a partir do alargamento desta imposição dos cuidados de saúde preventivos e terapêuticos a todo o corpo social, e não só aos trabalhadores, que se consumou verdadeiramente o nascimento do processo histórico de politização do corpo que, tendo começado com o entendimento teórico do corpo como alvo de gestão política a partir paradigma calculador típico do período moderno, exprime-se agora, no século XIX, por meio de uma gestão directa da totalidade do corpo social pelo Estado que lhes impõe obrigatoriamente os cuidados de saúde.

- 4) *No início do século XX a medicina assumiu-se como um instrumento autoritário de controlo das populações a mando dos Estados, ao serviço dos quais foi aplicada enquanto mecanismo de correcção das anormalidades do corpo social.*

A evolução e generalização dos pressupostos da *medicina da força de trabalho* na Inglaterra do século XIX veio tornar a medicina progressivamente mais autoritária. Assistimos, desta forma, no início do século XX, à assunção da medicina enquanto instrumento autoritário de imposição de cuidados de saúde aos corpos sociais como um todo e sob a ordem dos próprios Estados. Assim, a medicina assume-se como uma ciência cada vez mais importante no controlo das populações, com o intuito de agir sobre elas enquanto mecanismo de correcção das anormalidades dos corpos sociais que os Estados pretendiam que se tornassem perfeitos.

- 5) *A obsessão com a normalidade do corpo social, garantida através da intervenção autoritária da medicina, veio degenerar em poder de aniquilação generalizado e gratuito no seio dos grandes regimes totalitários da primeira metade do século XX.*

Foi no seio dos grandes regimes totalitários da primeira metade do século XX que o sentimento de obsessão pela normalidade do corpo social foi levado ao seu extremo, sobretudo no contexto do regime nazi. Assim, e no sentido de obter um corpo populacional perfeito, o regime nazi alargou o poder da medicina enquanto instrumento corrector das anormalidades do corpo social transformando-o num poder essencialmente tanatológico, tendo em conta que tornou os campos de concentração em massivas fábricas de extermínio de todos aqueles que pudessem constituir franjas de anormalidade no seio de um corpo populacional germânico que se pretendia perfeito. Neste sentido, tanto através de experiências médico-científicas com cobaias humanas prisioneiras dos campos de concentração, como através da aplicação do extermínio directo de milhares de pessoas tidas como indesejáveis para a nação alemã, o regime nazi transformou o poder de protecção da vida herdado da *medicina social* em poder de aniquilação em nome da pretensa obtenção de um corpo social perfeito e ausente de “elementos anormais”. Foi em nome dessa obsessão pela normalidade do corpo social que o regime político nazi se assumiu, essencialmente através dos campos de concentração, como um regime promotor da aniquilação gratuita e generalizada, que politizou o corpo a partir de uma lógica de extermínio sem qualquer outro fundamento a não ser a sua própria vertente intrinsecamente tanatológica.

6) *O habitante do campo de concentração constituiu, a partir do pensamento de Giorgio Agamben, a reactualização da mítica figura do homo sacer recuperada do antigo Direito Romano; esta leitura da condição do homo sacer pode ser complementada com a abordagem do caminho da dominação total feita por Hannah Arendt a respeito do prisioneiro do campo de concentração.*

O habitante do campo de concentração representou, segundo a teorização de Giorgio Agamben, a mais autêntica forma de exposição política da *zôê* dos gregos, isto é, foi no campo de concentração que a vida natural, tal como ela foi concebida pelos gregos (enquanto vida radicalmente “a-política”), foi politizada a partir da mais genuína exposição ao poder político. Neste sentido, esta mesma exposição política da vida e do corpo presente no habitante do campo de concentração torna-o numa reactualização de uma mítica figura do antigo

Direito Romano, o *homo sacer*, que exprimia uma forma de vida que, estando radicalmente exposta ao poder político, estava também sujeita a uma dupla incidência dele sobre o seu próprio corpo, reunindo em si duas características paradoxais: a da *sacralidade* e a da *sacrificialidade*. Assim, o *homo sacer* era aquele que, tendo sido preso, não era dada directamente a ordem para a sua execução, no entanto se alguém o matasse, tal pessoa não seria punida e tal acto não constituiria crime. Sendo assim, o *homo sacer* representa a condição de uma exposição radical do corpo e da vida biológica ao poder soberano.

Hannah Arendt exprime esta mesma exposição da vida do prisioneiro do campo de concentração à decisão totalitária a partir de uma descrição do *caminho para a dominação total* que, segundo esta autora, se opera em três etapas: a primeira que diz respeito à *morte da pessoa jurídica* no prisioneiro, a segunda que consiste na *morte da pessoa moral*, e a terceira que se exprime na *morte da sua identidade individual*. Após ter percorrido estas três etapas, o prisioneiro do campo torna-se numa forma de vida autenticamente dominada, como se se tratasse de uma simples marioneta sem vontade própria e capaz de se entregar ao extermínio sem oferecer resistência. Neste sentido, esta imagem do prisioneiro completamente dominado, tal como nos é descrito por Hannah Arendt, parece coincidir inteiramente com a figura do *homo sacer* tal como ela foi reactualizada do Direito Romano por Giorgio Agamben: trata-se de uma mesma condição de exposição da “vida nua” ao poder soberano que tanto a pode conservar como exterminar.

- 7) *O homo sacer não foi uma categoria apenas reactualizada nos campos de concentração nazis, ele reactualiza-se também no homem contemporâneo, a partir de uma mesma exposição à capacidade de decisão do poder soberano.*

O *homo sacer* não se limitou a ser uma figura meramente representativa da condição do habitante do campo de concentração. Na medida em que ele representou a exposição da vida e do corpo biológico ao poder soberano, em todos os contextos em que se verifique esta mesma sujeição da vida e do corpo à decisão política estamos perante novas reactualizações do *homo sacer*. Neste sentido, o *homo sacer* reactualiza-se permanentemente e nos mais diversos

contextos em que a vida e o corpo são alvo de gestão política. Sendo assim, da mesma forma que ele serviu para categorizar a exposição do habitante do campo ao poder soberano, também representa, por exemplo, a situação do cidadão que estando em estado de coma aguarda por uma decisão legal que ordene a supressão ou a manutenção da sua vida, ou a situação do refugiado que mais não é do que autêntica “vida nua” à espera de uma decisão política para o seu futuro, ou até mesmo todos aqueles que, num contexto como o da China na actualidade, são alvos da aplicação de políticas de controlo populacional que decidem quais as vidas a manter e quais as que devem ser suprimidas ainda antes do seu nascimento. Assim, de uma forma ou de outra, o *homo sacer* categoriza todos aqueles que vêem a sua vida enquanto mero elemento biológico ser gerida pelo poder político. Neste sentido, todos nós, cidadãos do século XXI, vestimos simbolicamente a pele do *homo sacer*, porque somos pertença de um Estado-nação que, quando nos confere a cidadania e todo o conjunto de direitos e deveres a ela inerentes, coloca-nos sob a égide do seu poder de decisão acerca da nossa vida e do nosso corpo.

- 8) *O campo é o paradigma oculto e o nomos que rege secretamente as sociedades contemporâneas, que integram a morte como um mecanismo de reposição da ordem, fazendo-se assim caracterizar por um funcionamento tipicamente imunitário de protecção negativa da vida.*

Na medida em que todos nós, cidadãos do século XXI, vestimos simbolicamente a pele do *homo sacer* enquanto expostos à decisão do poder soberano, temos de reconhecer que o campo de concentração, que representava por excelência o cenário dessa mesma exposição da vida ao poder político, é o paradigma secreto que rege o mundo contemporâneo. Neste sentido, as sociedades actuais são espaços em que todos estamos confrontados com a nossa própria sujeição ao poder soberano enquanto poder de decisão sobre a vida e a morte. Na verdade, todas as sociedades demarcam claramente os limites do círculo do seu poder de decisão acerca das vidas a conservar e daquelas que podem ser aniquiladas ao abrigo das próprias leis que o Estado produziu para que tal acontecesse sem que constituísse crime. Sendo assim, podemos dizer

que as sociedades contemporâneas integram a morte como um mecanismo de reposição da ordem, na medida em que o poder soberano pode ordenar a aniquilação de todo um conjunto de formas de vida que atentem contra a ordem estabelecida. Desta forma, e a partir do pensamento de Roberto Esposito, podemos dizer que as sociedades actuais se encontram inscritas numa dinâmica de protecção imunitária, justamente porque integram a morte enquanto elemento patológico e negativo nos seus esquemas de funcionamento, tentando com a presença enfraquecida deste elemento patológico imunizar-se contra o mal que ele transporta. Assim, fazendo recurso da possibilidade de infligir a morte a certas formas de vida, as nossas sociedades tentam manter-se ordenadas e dentro de determinados parâmetros estabelecidos, tal como nos campos de concentração a morte foi tornada em mecanismo de manutenção da ordem. As sociedades contemporâneas são assim regidas subliminarmente pelo paradigma do campo e, dentro dele, por meio do funcionamento de uma lógica intrinsecamente imunitária na protecção da vida.

- 9) *O alargamento progressivo do círculo de morte no seio do regime nazi conduziu à sua degeneração em auto-imunidade. Será necessário que as sociedades contemporâneas repensem também os seus próprios limites de decisão sobre a vida e a morte para evitar novas formas de degeneração no paradigma auto-imunitário.*

A lógica de funcionamento imunitário, no âmbito do regime nazi, implicou o exercício de uma vocação biopolítica que degenerou em tanatopolítica: a tentativa obcecada de obter um corpo populacional perfeito fez integrar a morte como estratégia fundamental de manutenção da ordem no regime nazi, pois exterminavam-se todos aqueles que constituíssem franjas de anormalidade e que atentassem contra a perfeição do povo alemão. Ora esta progressiva inclinação tanatológica, no seio de um *paradigma imunitário* que se serviu da morte como mecanismo de reposição da ordem, fez com que a imunidade nazi tivesse degenerado em auto-imunidade, ou seja, o alargamento progressivo das fronteiras de aniquilação da vida em nome de uma pretensa manutenção da normalidade fez com que esse círculo de morte passasse a abarcar a totalidade

do corpo populacional germânico e que, na sua fase final, o regime nazi tivesse preconizado a sua própria auto-destruição. Assim, ao estender a possibilidade de dar a morte a um número cada vez mais elevado de indivíduos, o regime nazi acabou por ficar preso nas suas próprias engrenagens destruidoras, caindo na defesa da sua própria auto-destruição, da mesma forma que na auto-imunidade verificada num organismo biológico este último se ataca a si próprio e se auto-destrói. Conseguimos perspectivar esta crescente vocação auto-destrutiva no seio do nazismo se atendermos aos três dispositivos imunitários típicos do regime nazi abordados por Roberto Esposito: o primeiro relativo à *normativização absoluta da vida*, o segundo relativo à *dupla clausura do corpo* e o terceiro relativo à *supressão antecipada dos nascimentos*. Foi por meio destes três dispositivos que o nazismo se fechou no seu próprio círculo de morte. Assim, sujeitando a vida em absoluto às normas, os nazis incluíram nessas mesmas normas a própria exceção, e com ela o poder de dar a morte sem penalização criminal, que passou também a estar integrado como sendo uma situação de normalidade ao abrigo de um permanente estado de exceção – com esta inclusão da morte como regra de manutenção da ordem de uma forma recorrente e descriminalizada deu-se desde logo um significativo alargamento da esfera de morte. Depois, por meio do segundo dispositivo da *dupla clausura do corpo*, cada alemão viu o seu corpo não só encarcerado sobre si próprio, como fruto de uma pertença à nação alemã e ao fúhrer, como também o viu aprisionado numa hierarquia racial que, mediante a sua integração nela, assim era tido como corpo a conservar ou a exterminar. Ora foi a integração cada vez mais ostensiva de milhares de alemães tidos como indesejados no seio da hierarquia racial nazi que justificou o estabelecimento de uma máquina de extermínio sem precedentes, que foi progressivamente integrando novas tipologias de indesejados a exterminar. Mais uma vez, a crescente expansão do círculo de morte pode ser visível neste segundo dispositivo imunitário. Finalmente, por meio de uma *supressão antecipada dos nascimentos*, que constituiu a figura do terceiro dispositivo imunitário nazi, milhares de indivíduos foram violentamente sujeitos a práticas de esterilização e de abortos para que não dessem seguimento à sua linhagem tida como inferior e indesejada

na hierarquia racial germânica. O círculo de morte aqui alargou-se até mesmo para aqueles que ainda nem sequer tinham nascido, o que constitui uma forma de expandir a morte muito para além dos seus limites visíveis. Por meio destes três mecanismos imunitários, o nazismo parecer ter-se conduzido a si próprio para um paradigma auto-imunitário, em que o alargamento da esfera de morte foi de tal ordem que não pôde ser parado e levou à própria defesa da auto-destruição.

Ora se olharmos com atenção para o funcionamento das sociedades contemporâneas, constatamos que elas se baseiam claramente no *paradigma imunitário*, tendo em conta que todas elas estabeleceram com clareza os limites a partir dos quais se podem aniquilar vidas sem que isso configure crime. Neste sentido, será justamente o alargamento destes limites da esfera da morte descriminalizada e ordenada pelo próprio Estado que poderá conduzir as sociedades contemporâneas a novas versões do *paradigma auto-imunitário*. Basta que vejamos os evidentes sinais de presença dos três dispositivos nazis que acabámos de referir nas sociedades contemporâneas em que a normativização crescente dos mais diversos aspectos das vidas dos indivíduos integra de forma cada vez mais abrangente a possibilidade de dar a morte contemplada nas legislações dos Estados, e em que a massa de corpos dos cidadãos se assume cada vez mais como pertença estatal, de uma forma por vezes bem próxima da *dupla clausura do corpo* existente entre os nazis. Depois, a figura da *supressão antecipada dos nascimentos*, também ela é visível no espaço político contemporâneo, tanto no número crescente de países que integram a opção pela interrupção da gravidez nas suas legislações, como sobretudo por parte daqueles que recorrem à mesma para controlar os seus índices populacionais, tal como acontece em certos países asiáticos. Neste sentido, e em face de evidentes marcas de presença nas sociedades contemporâneas destes três dispositivos característicos da imunidade nazi que a fizeram degenerar em auto-imunidade, é necessário que se repense na actualidade os limites da esfera de morte que cada Estado estabelece para si próprio e assim evitar novas formas de degeneração na auto-imunidade e no seu funcionamento intrinsecamente auto-destrutivo.

10) *A evolução do processo histórico de politização do corpo e as possíveis marcas de auto-imunidade das sociedades contemporâneas oferecerão perigos redobrados se se verificar um aproveitamento político das descobertas biotecnológicas.*

Quando a gestão política do corpo e da vida biológica parecem estar a demonstrar marcas de auto-imunidade nas sociedades contemporâneas, e considerando o risco eminente de estes processos auto-imunitários serem significado de um caminho intrinsecamente destrutivo, torna-se particularmente urgente que se reflectam sobre os novos rumos a seguir no âmbito da gestão política do corpo. A reforçar a urgência desta tarefa reflexiva está o facto de vivermos numa era eminentemente marcada pelas descobertas da biotecnologia, que poderão trazer novos perigos no âmbito de um aproveitamento político destas inovações no sentido de pôr em marcha novas formas de eugenia e de controlo das populações. Assim, os perigos parecem multiplicar-se quando constatamos que vivemos actualmente na era em que a neurofarmacologia já permite um controlo muito amplo das diversas esferas do comportamento humano, em que os estudos na área das ciências do cérebro parecem já estar portos ao serviço de algumas teorias intrinsecamente racistas e promotoras da discriminação a vários níveis, em que as novas descobertas poderão vir a permitir, num futuro próximo, um prolongamento infinito da vida pelos indivíduos, e em que as mais variadas formas de manipulação dos seus corpos poderá vir a ser possível com recurso a terapias provenientes da engenharia genética. Para conseguirmos ter noção do impacto deste tipo de descobertas no processo histórico de politização do corpo basta que pensemos no aproveitamento político que poderá ser feito de qualquer uma destas áreas para controlar massivamente as populações: desde populações mais obedientes, conseguidas por meio do uso de neurofármacos, a populações com características genéticas especificamente seleccionadas através da engenharia genética, entre outras possibilidades que nos comprovam que a união do poder dos Estados ao poder biotecnológico poderá criar novas formas de eugenia que agora, fruto da evolução das tecnologias, poderão conseguir efeitos tão perversos como os de outras formas de eugenia já historicamente

materializadas, mas através de meios muito menos chocantes e praticamente invisíveis aos olhos do cidadão comum. Assim, se as velhas formas de eugenia, como a que foi defendida por Hitler, se confrontaram com inúmeros obstáculos decorrentes da falta de meios e do facto de as práticas poderem vir a ser demasiado chocantes quando vistas fora do contexto onde acontecessem, agora as novas tecnologias trazidas pela revolução biotecnológica poderão trazer efeitos com igual magnitude aos das velhas configurações da eugenia, mas com uma forma de actuação de tal ordem subliminar que nem sequer será perceptível pelos cidadãos. Neste sentido, uma sociedade que politicamente rege o arsenal de vidas e de corpos dos cidadãos a partir do paradigma do *campo*, por meio de mecanismos imunitários de protecção negativa da vida que podem estar já a revelar marcas de auto-imunidade, unida a um potencial aproveitamento político das inovações biotecnológicas é, sem dúvida, uma sociedade em que o projecto histórico de politização do corpo poderá comportar em breve toda uma série de riscos cujas consequências poderemos não conseguir reverter.

11) O processo histórico de politização do corpo poderá evoluir para um controlo integral da Humanidade, se unirmos uma nova forma de “eugenia invisível” a um exercício também invisível do poder.

Quando Hannah Arendt analisou o fenómeno do totalitarismo deixou particularmente claro que a pretensão nazi de manipulação total não se restringia às fronteiras dos territórios alemães mas que, em última análise, no nazismo estava em causa a defesa de uma ideologia de manipulação integral da Humanidade, uma vez que se pretendia estender o controlo totalitário a todo o planeta. Ora quando nos referimos à união das descobertas biotecnológicas, capazes de proporcionar meios de controlo invisíveis das populações, a um poder político que parece também basear-se no paradigma da invisibilidade, poderemos estar na eminência da materialização do controlo integral da Humanidade, que o próprio nazismo não conseguiu concretizar. Assim, o poder parece estar em plena vigência de um paradigma essencialmente marcado pela invisibilidade, que penetra as esferas das sociedades através de mecanismos que, não sendo plenamente visíveis porque se disseminam, actuam como uma

teia que penetra subliminarmente o corpo social e que o controla em todos os seus aspectos. Neste sentido, quanto mais invisivelmente o poder penetra a sociedade, maior é a sua capacidade de controlo da mesma. Ora se unirmos este exercício do poder através de um paradigma invisível às formas também elas invisíveis de actuação da biotecnologia, de onde vão resultar outras vertentes de eugenia menos chocantes aos olhos do cidadão comum (mas igualmente preocupantes nos seus efeitos), então poderemos também estar perante a era de uma materialização eminente do controlo integral da Humanidade, por meio desta fusão do controlo político da vida com os meios biotecnológicos.

12) A análise do paradigma da invisibilidade do poder nas nossas sociedades foi reveladora de uma estranha metamorfose na relação do corpo com o poder: estamos a entrar na era do controlo do corpo por meio dos poderes criptopolíticos.

No sentido de aferir o tipo de consequências que poderiam resultar da união da invisibilidade do poder às formas invisíveis da nova eugenia que poderá ser produzida através dos recursos biotecnológicos, houve necessidade de aprofundar a análise do fenómeno da invisibilidade do poder nas nossas sociedades. Assim, tendo-se confirmado que estamos perante a era da destituição do poder estatal operada através da queda do paradigma soberano após a vigência dos grandes totalitarismos, tal eclipse estatal não corresponde a um desaparecimento do poder mas antes à sua metamorfose. Desta forma, o vazio deixado pela queda do poder estatal foi ocupado por um novo conjunto de poderes que penetram na sociedade a partir de uma teia invisível mas intrinsecamente dominadora: tratam-se dos poderes criptopolíticos, que são acima de tudo poderes de ordem financeira, ligados aos mercados e à sua especulação com vista ao lucro. Assim, as populações das nossas democracias liberais, ao tentarem libertar-se do jugo estatal e recuperar para si o poder da sua própria autodeterminação, submeteram as suas vidas aos poderes criptopolíticos, que nos nossos dias as regem de uma forma muito mais dominadora do que o poder estatal o fez outrora. É neste âmbito criptopolítico que hoje em dia se configura a relação entre o corpo e o poder como sendo uma relação que também já foi entregue aos poderes de mercado e à especulação

financeira: o corpo parece querer relacionar-se com o poder mediado pelas novas biotecnologias que, nas nossas democracias liberais, tendem a funcionar como um mercado de compra e venda de produtos biotecnologicamente produzidos com vista a curar as doenças do corpo e até já mesmo a potenciar as suas capacidades. Assim, nas nossas sociedades liberais, o corpo começa já a relacionar-se com o poder sob um modelo criptopolítico em que os cidadãos poderão em breve “equipar” os seus corpos nos “supermercados genéticos” no âmbito de uma eugenia liberal. Desta forma, a relação do corpo com o poder metamorfoseou-se no sentido de passar da regência por um poder estatal soberano para um poder criptopolítico, em que as populações entregaram a gestão dos seus próprios corpos aos poderes de ordem financeira e onde a eugenia liberal parece estar a assumir-se como o poder de mercado que trata especificamente da mercantilização do corpo.

13) A hipótese de uma eugenia liberal, operada a partir da livre comercialização dos dispositivos biotecnológicos, reforça a necessidade do controlo da esfera das biotecnologias no mundo actual. No entanto, para levar a cabo tal tarefa, nem um modelo regulador baseado na intervenção estatal, nem um modelo baseado na intervenção deliberativa das populações se revelam minimamente eficazes.

A perspectiva de, nas nossas sociedades, o corpo se relacionar com o poder a partir do horizonte criptopolítico, onde a eugenia liberal será o poder de mercado responsável pela comercialização dos dispositivos biotecnológicos a implementar no corpo, reforçou a necessidade de controlar os avanços das biotecnologias e a forma como eles poderão chegar às populações. No entanto, em sociedades regidas pelo modelo do Liberalismo, onde os cidadãos se separaram da autoridade estatal e reivindicaram para si o poder de autodeterminação das suas próprias escolhas, será muito difícil impedir a rendição absoluta das biotecnologias ao mercado da eugenia liberal, onde cada cidadão poderá comprar e vender os produtos biotecnológicos de acordo com a sua própria vontade. Assim, se os mecanismos de regulação estatal, nacional ou internacionalmente aplicados, não conseguem efectivamente controlar o sector

biotecnológico porque nas nossas sociedades liberais ninguém reconhece autoridade vinculativa às decisões políticas nesta área, por outro lado, os mecanismos de regulação que se baseiem na intervenção deliberativa das populações também não serão eficazes pelas mais variadas ordens de razões, mas sobretudo porque as partes envolvidas (principalmente as empresas farmacêuticas e as indústrias biotecnológicas) tentarão sempre afastar as populações do controlo destes processos para que possam continuar a impor os seus próprios interesses. Desta forma, a instalação do poder biotecnológico e da eugenia liberal enquanto novo poder criptopolítico de gestão do corpo parece constituir o futuro do processo histórico de politização do corpo, sem que haja qualquer mecanismo regulador que possa ser plenamente eficaz.

14) Os poderes criptopolíticos não se limitam a reger a relação entre o corpo e o poder na actualidade, mas controlam todas as esferas da vida do homem contemporâneo.

A biotecnologia e a eugenia liberal, enquanto poderes criptopolíticos que gerem o corpo dos habitantes das nossas democracias liberais, não constituem a única esfera onde os criptopoderes exercem o seu poder na actualidade. Na verdade, todas as facetas da vida do homem contemporâneo já são criptopoliticamente dominadas. Assim, vigora genericamente nas nossas sociedades um paradigma temporal que consiste na vivência exclusiva do tempo como urgência ou, se quisermos, numa absolutização do presente, o que é sintomático da generalização do tempo dos mercados (típico dos criptopoderes) a todas as esferas da vida do homem contemporâneo. Este, reveste-se agora simbolicamente da figura do “*Homem-Presente*”, incapaz de olhar para o passado e de planejar prospectivamente o futuro, apenas centrado na vivência fugaz do imediato. A própria política já se rendeu a este paradigma temporal da presentificação absoluta, uma vez que a mera centralização na vivência da urgência do presente faz dela actualmente um simples mecanismo “reparador de avarias”. Esta redução da política aos criptopoderes é ainda visível tendo em conta que o Estado se tornou, paradoxalmente, em mais um criptopoder entre tantos outros, e com um papel completamente subalterno relativamente a outros

poderes criptopolíticos que o financiam. Nesta medida, a lógica criptopolítica parece envolver todos os horizontes da vida contemporânea, de tal forma que a relação da vida com o poder está agora, como nunca esteve antes, completamente rendida aos esquemas da dominação. A vida sob a dominação dos poderes criptopolíticos deixa o homem contemporâneo com um radical sentimento de desprotecção e de falta de sentido, o que exige a completa reconfiguração do modo de vida das nossas democracias liberais do ocidente.

15) Só a construção de um novo paradigma de relação entre o corpo e o poder e de um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo poderão reabilitar a sua vida e a sua forma de estar-no-mundo.

A realidade da dominação criptopolítica generalizada a todos os domínios da vida contemporânea conduz-nos ao reconhecimento de que só mediante a construção de um novo paradigma de relação entre o corpo e o poder e de um novo modelo de orientação global para o homem contemporâneo se conseguirá recuperar o sentido para a sua existência, por meio da reconfiguração da sua forma de *estar-no-mundo*. A função deste novo paradigma e deste novo modelo de orientação geral será a de fazer da política, não um mero mecanismo de resolução de avarias, mas antes uma grande matriz configuradora de projectos de futuro para os homens. Tal reconfiguração da política pressupõe que esta consiga subtrair-se à lógica da presentificação absoluta tipicamente criptopolítica, e que se torne antes numa instância capaz de planear prospectivamente o futuro dos homens e a própria relação entre o corpo e o poder longe dos esquemas de dominação que tradicionalmente têm enformado esta relação. Obviamente que este conjunto de pretensões quanto à reconfiguração da política e da própria relação entre esta e o domínio do biológico pressupõem toda uma construção lenta das nossas sociedades a partir de bases radicalmente novas e não a aplicação de um qualquer modelo político concreto, de eficácia instantânea mas meramente utópica.

16) Apresenta-se como proposta final para a recuperação da vida do homem contemporâneo, por entre o horizonte dos criptopoderes, a construção de um

novo modelo de orientação para as nossas democracias liberais e de um novo paradigma de relação entre a vida e o poder, ambos assentes numa reinvenção das nossas sociedades baseada em cinco pressupostos fundamentais.

Só conseguiremos recuperar um sentido para a vida do homem contemporâneo e para as nossas democracias liberais, reconfigurando as suas bases através da edificação de um novo modelo de orientação global construído a partir dos seguintes pressupostos:

I) É necessário um novo papel para o Estado nas nossas democracias liberais: o Estado deverá ser capaz de se subtrair à lógica da presentificação absoluta, típica dos criptopoderes, assumir a prática da política enquanto matriz configuradora de projectos de futuro para os homens e, por meio dessa subtracção ao tempo dos criptopoderes, projectando-se na construção do futuro, o Estado deverá exercer um novo controlo sobre os poderes criptopolíticos e sobre a esfera dos mercados, para que não seja antes controlado por eles. Propõe-se assim, um novo papel para o Estado e para a política em geral, que abdica da mera gestão do presente para projectar o futuro, e que deixa de se submeter aos poderes criptopolíticos para antes os controlar.

II) É fundamental a construção de um novo modelo de cidadania activa, crítica e integradora, capaz de reabilitar a vida pública e cívica do homem contemporâneo, fechado na esfera da sua privacidade desde a vigência dos criptopoderes. Este novo modelo de cidadania deverá ser capaz de devolver ao homem dos nossos tempos a vontade de participação nos assuntos públicos e na deliberação acerca de matérias fundamentais para o futuro das sociedades, mantendo-o ao mesmo tempo crítico e vigilante para com a influência dos criptopoderes sobre a sua vida.

III) É necessária a implementação de um novo modelo educacional, com vista à implementação de raiz do modelo de cidadania activa crítica e integradora. Este novo modelo educacional deve ser baseado nos pilares de uma formação humanista e consiste, na nossa proposta, na reabilitação dos conceitos gadamerianos de *formação, senso comum, capacidade de juízo e gosto* na

consecução de um novo paradigma de educação para as futuras gerações, no sentido de as consciencializar para os perigos da submissão aos criptopoderes. Assim, a noção de *formação* recupera o ideal de uma educação abrangente, plural e aberta a pontos de vista diferentes, oposta à unilateralidade da lógica financeira dos mercados criptopolíticos. A noção de *senso comum* tratará de desenvolver nas gerações vindouras a noção de que o bem da comunidade deve ser promovido acima da lógica dos interesses pessoais. Já a capacidade de *juízo* deverá dotar os indivíduos da faculdade de julgar a partir de pontos de vista justos, correctos e sãos. A noção de *gosto* partirá da pressuposição de que a construção de qualquer comunidade humana deve promover o triunfo da espiritualização e do bem comum acima da animalidade e do interesse individual. Só formando de base os futuros cidadãos a partir destes quatro pressupostos conseguiremos, a longo prazo, torná-los cidadãos activos, críticos e perfeitamente integrados na sociedade.

IV) Deverão ser desenvolvidos esforços no sentido de reabilitar a relação do homem contemporâneo com o tempo, sobretudo por meio de uma recuperação do relato e das grandes narrativas configuradoras de sentido para a vida das nossas sociedades. Se a lógica criptopolítica da presentificação absoluta feriu mortalmente a relação do homem contemporâneo com o tempo, isso fez com que as nossas sociedades tenham perdido as grandes narrativas configuradoras de sentido e a capacidade de se compreenderem mediante o relato dos seus acontecimentos estruturantes. Neste sentido, por meio de uma reabilitação das noções de relato e de intriga, deverão ser desenvolvidos esforços no sentido de as nossas sociedades abandonarem o seu típico modelo de configuração narrativa baseado na rede (trazido pela lógica do presente absoluto dos criptopoderes) e que o substituam pelo modelo do relato. Por meio desta configuração pelo modelo narrativo do relato, o homem contemporâneo deverá tornar-se capaz de compreender os acontecimentos estabelecendo laços de sentido entre eles, implementando-os em intriga, para que no final possa compreendê-los e, por meio da sua permanente articulação, configurar globalmente uma narrativa de sentido para as sociedades contemporâneas. Assim, reabilitando o relato dos acontecimentos por meio da intriga, o homem actual será capaz de reabilitar também a sua relação com o

passado, obter um sentimento de integração na cadeia temporal composta por passado, presente e futuro e, a partir daí, envolver-se activamente no planeamento prospectivo do amanhã.

V) Toda a aplicação destes pressupostos fundamentais na reinvenção das nossas sociedades deverá conseguir também uma nova relação entre o corpo e o poder, e genericamente entre a vida e a política, em que já não seja o poder a exercer o seu domínio sobre a vida, mas em que antes seja a defesa da vida o próprio centro da acção política. Esta promoção de uma política da vida deverá ser capaz de inverter o processo histórico de *politização do corpo numa vitalização da política*, que poderá ser iniciada por meio de uma *juridificação da intervenção técnica sobre o corpo*, que ao mesmo tempo deverá traçar fronteiras para a intervenção instrumental sobre o âmbito do biológico, e também impedir que o corpo seja perspectivado como fonte de lucro e de especulação financeira pelos criptopoderes. No final, reconhecendo-se que é impossível separar a vida da política, propõe-se que a união histórica da *bios* com a *zôê* no mundo contemporâneo possa constituir a oportunidade da defesa daquilo que as une num mesmo horizonte de sentido: o próprio Homem.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio, *Altissima povertà*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, Lisboa, Editorial Presença, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei: Archeologia dell' ufficio*, Torino, Bollati Boringhieri Editore, 2012.
- AGAR, Nicholas, “Liberal Eugenics”, in *Bioethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, pp. 171-181.
- ANDRÉ, João Maria, *Pensamento e Afectividade*, Coimbra, Ed. Quarteto, 1999.
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Ed. Relógio D'Água., 2001.
- ARENDT, Hannah, *Compreensão e Política e Outros Ensaios*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- ARENDT, Hannah, *Homens em Tempos Sombrios*. Lisboa, Relógio D'Água, 1991.
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture: huit exercices de pensée politique*, Paris, Ed. Gallimard, 1972.
- ARENDT, Hannah, *O Sistema Totalitário*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1978.
- ARENDT, Hannah, *Que'est-ce la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- ARENDT, Hannah, *Sobre a Revolução*, Lisboa, Moraes Editores, 1971.
- ARENDT, Hannah, *Verdade e Política*, Lisboa, Relógio D'Água, 1995.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2006.
- ARISTÓTELES, *Política*,. Lisboa, Ed. Veja, 1998.
- BAUDOUIN, Jean-Louis; BLONDEAU, Danielle, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, Presses Universitaires France, 1993.
- BEAUVOIR, Simone, *Avortement : une loi en procès*, Paris, Idées/Gallimard, 1972.
- BRETON, David, *L'adieu au corps*, Paris, Éditions Métailié, 1999.
- CARDOSO, Álvaro, *O Direito de Morrer: suicídio e eutanásia*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1987.

COSTA, José Faria, "Um olhar doloroso sobre o direito penal", in *Mal, Símbolo e Justiça*, Coimbra, Livraria Almedina, 2001, pp. 27-47.

CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *Parecer sobre aspectos éticos dos cuidados de saúde relacionados com o sinal da vida*. Lisboa, 11/CNEVC/95, 1995.

CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *Projectos de Lei Relativos à Interrupção Voluntária da Gravidez*, Lisboa, Relatório-Parecer 19/CNEVC/97, 1997.

CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA, *Relatório sobre o estado de aplicação das novas tecnologias à vida humana*, Lisboa: 03/CNECV/97, 1997.

D'ALLONNES, Miriam Revault, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

DESCARTES, René, *Discurso do Método*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1943.

DESCARTES, René, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987.

DESCARTES, René, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987.

DESCARTES, René, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, Livraria Almedina, 1976.

DESCARTES, René *Princípios da Filosofia*, Lisboa, Texto Editores, 1997.

DESCARTES, René, *Tratado das Paixões da Alma*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1943.

ESPOSITO, Roberto, *Bios*, Torino, Biblioteca Einaudi, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1999.

FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade, vol.1: A Vontade de Saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Ed. Seuil / Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Ed. Seuil / Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Ed Vozes, 1977.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Metodo I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996.

GOFF, Jacques Le; TRUONG, Nicolas, *Uma História do Corpo na Idade Média*. Lisboa, Editorial Teorema, 2005.

GÜNTHER, Hans, *Platon: Eugéniste et Vitaliste*, Puiseaux, Éditions Pardès, 1987.

HABERMAS, Jürgen, *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Coimbra, Almedina, 2006.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

INNERARITY, Daniel, *O Futuro e os seus Inimigos*, Alfragide, Teorema, 2011.

JAEGGER, Werner, *Paideia: a Formação do Homem Grego*, Lisboa, Editorial Aster, [s.d.].

LAÏDI, Zaki, *A Chegada do Homem-Presente ou Da Nova Condição do Tempo*, Lisboa, Ed. Piaget, 2001.

MARDONES, José Maria, *O Retorno do Mito*, Coimbra, Ed. Almedina, 2005.

MARTINS, António Carvalho, *O aborto e o problema criminal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1985.

METTRIE, Julien Offroy de la, *L'Homme Machine*, Paris, Nord-Sud, 1948.

MOLLARET, Pierre; GOULON, Maurice, "Le coma dépassé", in *Revue Neurologique*, 101, 1959.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falou Zarathustra*, São Paulo, Linoart, 1992.

PEREIRA, Miguel Baptista, "A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur", *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 24, 2003.

PETERS, Francis Edwards, *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*, Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

PINSKY, Jaime, *100 textos de História Antiga*, São Paulo, Contexto, 2006.

PLATÃO, *A República*, Lisboa, Guimarães Editores, 2005.

PLATÃO, *As Leis*, Lisboa, Edições 70, 2004.

PLATÃO, *Filebo*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999.

PLATÃO, *O Político*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999.

PLATÃO, *Teeteto*, Lisboa, Edições Seara Nova, 1947.

- POPPER, Karl, *A sociedade aberta e os seus inimigos*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993.
- PORTOCARRERO, Maria Luísa, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne Editora, 2005.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Ed. Taurus, 1982.
- RICOEUR, Paul, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit I*, Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- ROSE, Nikolas, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2007.
- SÁ, Alexandre, "Liberal Democracy and Domination: A Cryptopolitics of Populations", in *Telos*, 161, 2012, pp. 16-27.
- SÁ, Alexandre, *Metamorfose do Poder*, Coimbra, Ariadne Editora, 2004.
- SCHMITT, Carl, *Staat, Goßraum, Nomos*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995.
- SOARES, Martinho Tomé, *Tempo, Mytos e Praxis*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2013.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- UNIÃO EUROPEIA, *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, in *Jornal Oficial da União Europeia*, 2010.
- VIRILIO, Paul, *Le futurisme de l'instant*, Paris, Galilée, 2009.
- VIRILIO, Paul, *Velocidade e política*, São Paulo, Estação Liberdade, 1997.
- WOLFF, Francis *Aristote et la Politique*, Paris, P.U.F, 1991.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Agamben, Giorgio...27, 28, 29, 151, 152, 153,
155, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 169, 176,
177, 178, 179, 180, 183, 184, 189, 190, 191,
192, 195, 196, 197, 201, 203, 204, 224, 263,
410, 411, 412, 417, 418, 429, 430
Agar, Nicholas..... 287
André, João Maria..... 117
Arendt, Hannah. .27, 28, 161, 162, 163, 164, 165,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
410, 429, 430, 436
Aristóteles ...20, 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 90, 423, 424

B

Baschet, Jérôme..... 109
Breton, David Le..... 113, 114

D

Descartes, René.....9, 11, 13, 17, 23, 91, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 128, 129, 145, 146,
147, 426, 427

E

Esposito, Roberto17, 29, 184, 185, 186, 187,
189, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 207,
224, 235, 352, 411, 412, 413, 414, 415, 416,
417, 418, 423, 433

F

Foucault, Michel93, 130, 132, 133, 138, 139,
141, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 199,
265, 267, 268, 269
Fukuyama, Francis30, 33, 206, 210, 211, 212,
213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223,
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233,
234, 235, 236, 237, 243, 289, 294, 295, 296,
297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 335,
336, 341

G

Gadamer, Hans-Georg380, 390, 391, 392, 394,
395, 396, 397
Goulon, Maurice 193, 194, 195
Grmek, Mirko103
Günther, Hans49

H

Habermas, Jürgen33, 34, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 296, 298, 308, 309, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316, 319, 321, 322, 326, 327,
329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338,
339, 340, 341
Hamer, Dean216
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich210
Hobbes, Thomas. 9, 11, 13, 23, 110, 117, 118,
119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 144, 145, 146, 200, 426, 427

I

Innerarity, Daniel342, 345, 347, 350, 351, 353,
354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
363, 366, 367, 398, 408

J

Jaeger, Werner87, 88
Jennings, Bruce375
Jonas, Hans333, 335, 361

K

Kant, Immanuel361

L

Laïdi, Zaki,.....346, 347, 349, 350, 351, 352, 353,
368, 371, 398, 399, 401, 403, 404, 405, 408
Le Goff, Jacques94, 95, 97, 98, 99, 100, 103,
105, 107, 109, 110

M

Martin, Victor107

Mettrie, Julien Offroy de La..... 23, 91, 117, 128,
129, 145, 146, 147, 426, 427
Mollaret, Pierre193, 194, 195

N

Nietzsche, Friedrich 15

P

Pinsky, Jaime..... 85
Platão.....17, 20, 21, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 79, 85, 88
Plutarco 85
Popper, Karl49, 55, 56, 57, 59, 68, 69, 279
Portocarrero, Maria Luísa 400

R

Rau, Johannes..... 313
Ricoeur, Paul.....399, 400, 401
Rose, Nikolas ..372, 373, 374, 375, 376, 377, 378,
380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389,
392, 393

S

Sá, Alexandre ...32, 241, 247, 248, 258, 263, 268,
270, 271, 277, 280, 281, 282
Santo Agostinho.....96, 99
Schmitt, Carl 117, 123, 126, 128, 129, 176
Strauss, Leo.....410

T

Truong, Nicholas ..94, 95, 97, 98, 99, 100, 103,
105, 107, 109, 11

W

Wolff, Francis73, 77

X

Xenofonte.....87

ÍNDICE TEMÁTICO

A

aborto178, 180, 183, 185, 187, 193, 207, 208,
229, 232, 235, 236, 295, 313, 327, 373, 433
administração da casa familiar 71, 72, 73
administração estatal 72, 73
animalização 171
antiguidade46, 70, 80, 81, 87, 121, 425
a-politização. 13, 39, 42, 44, 46, 48, 58, 69, 71,
76, 77, 79, 89, 90, 91, 93, 423
autocompreensão da espécie ...294, 309, 329, 330,
331, 332, 333, 336
auto-instrumentalização da espécie ...340, 341, 362

B

bem comum.....124, 348, 367, 392, 393, 394, 395,
396, 397, 406, 407, 408, 421, 442
biocapital35, 388, 389, 395, 396, 397
biocidadão376, 380, 388
biomedicina296, 372, 376, 383
biopoder13, 25, 263, 265, 266, 267, 269, 270,
271, 272, 274, 279, 280, 282, 283, 284, 285,
288, 324, 337
biopolítica.....9, 26, 143, 150, 151, 153, 154, 156,
157, 159, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 187,
191, 193, 195, 199, 270, 271, 280, 281, 282,
283, 352, 353, 432
bios 13, 19, 20, 21, 40, 41, 42, 43, 45, 71, 91, 199,
342, 409, 410, 411, 422, 423, 443
biotecnologias ...9, 32, 33, 34, 208, 210, 211, 212,
225, 226, 227, 228, 243, 263, 278, 284, 285,
288, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,
312, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 345,
346, 349, 364, 365, 369, 376, 389, 392, 394,
420, 438
biovalor35, 372, 373, 374, 376, 379, 380, 381,
382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 395, 396,
397

C

campo de concentração .27, 28, 29, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173,
175, 176, 190, 203, 204, 205, 206, 429, 430,
431
capacidade de juízo ..380, 391, 394, 395, 441, 442

cidadania biológica .372, 373, 374, 375, 376, 377,
379, 389
cidadão.. 18, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 35,
52, 75, 81, 82, 86, 134, 153, 167, 172, 173,
178, 183, 184, 186, 189, 191, 192, 193, 195,
197, 207, 209, 211, 212, 213, 218, 222, 223,
224, 225, 226, 228, 234, 236, 237, 238, 242,
245, 246, 247, 253, 254, 256, 257, 258, 259,
260, 262, 263, 264, 272, 273, 278, 288, 289,
290, 291, 293, 294, 302, 313, 316, 337, 341,
347, 350, 352, 371, 372, 373, 374, 375, 376,
377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 386, 388,
390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 431,
434, 436, 437, 438, 442
ciências do cérebro.....30, 213, 214, 216, 217, 435
cobaias humanas28, 157, 158, 160, 161, 165,
182, 183, 429
coma.....193, 194, 196, 197, 431
constituição 36, 60, 61, 87, 94, 108, 110, 151,
190, 203, 260, 264, 291, 304, 307, 308, 309,
310, 315, 326, 336, 358, 361, 365, 376, 383,
398, 402, 406, 409, 414, 417, 418, 421, 425,
426
corpo .9, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 39, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54,
56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 127,
128, 129, 130, 132, 133, 134, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183,
186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 198, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208,
209, 211, 212, 214, 219, 220, 221, 222, 223,
224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 242,
251, 252, 253, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 276, 277,
278, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 290,
292, 309, 312, 313, 316, 320, 322, 326, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337,
338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 348, 349,
350, 352, 353, 357, 358, 361, 362, 365, 368,
369, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379,
380, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390,
394, 396, 397, 403, 408, 409, 410, 411, 412,
413, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422,
423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431,

432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 443
 corpo biológico.....13, 19, 20, 39, 44, 48, 69, 91, 119, 120, 123, 124, 129, 145, 146, 148, 152, 154, 155, 156, 159, 162, 177, 180, 181, 188, 198, 263, 265, 272, 276, 288, 330, 349, 352, 410, 430
 corpo glorificado97, 101, 102, 425
 corpo mortificado103, 104, 425
 corpo político ..108, 119, 129, 178, 196, 201, 410, 417
 corpo politizado.....18, 41, 50, 54, 145, 177
 corpo social ...9, 24, 25, 26, 56, 68, 107, 108, 130, 133, 134, 139, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 173, 174, 175, 198, 205, 219, 220, 221, 233, 251, 252, 253, 260, 261, 262, 263, 264, 272, 273, 277, 278, 290, 292, 385, 428, 429, 437
 criptopoderes14, 32, 33, 34, 35, 36, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 321, 328, 330, 337, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 376, 377, 378, 379, 380, 388, 390, 391, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 401, 406, 408, 409, 417, 418, 420, 421, 439, 440, 441, 442, 443
 cuidado pelo futuro361, 362, 364

D

decadência política 47, 48, 56
 degenerescência racial..... 56
 democracia ..47, 90, 176, 177, 204, 271, 272, 278, 363, 371
 democracias liberais31, 32, 34, 35, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 298, 307, 308, 321, 328, 331, 337, 338, 339, 341, 345, 346, 347, 352, 354, 357, 359, 360, 362, 363, 364, 367, 368, 371, 373, 376, 377, 379, 390, 391, 406, 407, 408, 409, 421, 437, 438, 439, 440, 441
 desigualdade natural 70, 71
 despolitização ..246, 247, 250, 254, 255, 257, 258, 259, 264, 274, 293, 307, 308
 destino histórico 57
 desumanização 163, 170
 diarquia..... 81
 dignidade humana210, 234, 242, 314, 315, 324
 Direito...27, 156, 162, 169, 179, 195, 202, 204, 244, 245, 248, 250, 279, 356, 419, 429, 430
 Direitos Humanos.....177, 244, 279
 disseminação do poder 82, 83, 86
 dominação... ..19, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 121, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250,

251, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 328, 341, 342, 345, 346, 351, 357, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 369, 378, 379, 380, 390, 393, 397, 399, 406, 407, 408, 409, 410, 414, 418, 420, 421, 429, 430, 440
 dupla clausura do corpo ..203, 205, 206, 208, 413, 433, 434

E

educação.....10, 21, 49, 50, 51, 61, 66, 81, 84, 85, 86, 87, 141, 210, 268, 338, 347, 365, 373, 375, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 406, 418, 420, 422, 442
 educação humanista380, 383, 390, 391, 392, 394, 395, 396
 engenharia genética...30, 213, 216, 219, 220, 221, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 241, 242, 292, 328, 335, 435
 engenharia social.....20, 57, 58, 68, 167, 209, 214, 216, 219, 220, 226, 227, 229, 230, 232, 237, 424
 Esparta ... 46, 55, 69, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 90
 Espartanos... 21, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 230, 423, 424
 Estado.9, 10, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 108, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 147, 148, 150, 153, 155, 157, 159, 164, 166, 172, 180, 181, 182, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 201, 202, 203, 206, 208, 210, 211, 212, 217, 229, 230, 233, 234, 235, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 300, 307, 308, 310, 318, 320, 321, 322, 324, 325, 341, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 358, 359, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 386, 389, 406, 409, 414, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 431, 434, 439, 441
 estado de exceção..164, 180, 189, 190, 191, 202, 204, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 414, 415, 433
 Estado Ideal20, 46, 48, 49, 59, 66, 423, 429
 Estado totalitário150, 172
 esterilização154, 160, 183, 201, 203, 206, 207, 210, 215, 234, 235, 323, 433
 ética da espécie309, 315, 316, 331, 362

ética material 387, 396
eugenia ..14, 26, 27, 30, 31, 47, 51, 54, 56, 69, 84,
85, 87, 88, 152, 154, 155, 210, 212, 213, 214,
217, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242,
277, 298, 306, 312, 315, 321, 322, 323, 324,
325, 331, 339, 372, 423, 424, 435, 436, 437
eugenia liberal10, 19, 32, 33, 34, 35, 287, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 306, 307, 308, 321,
324, 329, 331, 333, 338, 339, 340, 341, 346,
348, 349, 368, 369, 386, 387, 403, 419, 438,
439
eutanásia..157, 158, 159, 160, 178, 179, 180, 181,
183, 193, 201, 202, 203, 227

F

família .21, 44, 45, 55, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 134,
363, 372, 381, 386, 424
farmacologia..... 217
filósofo-rei.....47, 49, 50, 51, 56, 59, 66
fim da história .210, 211, 212, 243, 246, 255, 265,
272, 279, 280, 363, 364, 407
formação..21, 48, 56, 85, 323, 356, 375, 378, 380,
385, 387, 388, 389, 391, 392, 395, 396, 397,
441, 442
Führer156, 196, 205, 433

G

glorificação.....9, 13, 22, 94, 95, 96, 97, 101, 102,
106, 110, 425
gosto380, 391, 395, 396, 397, 441, 442
governante .48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 72, 107,
167, 250, 266
guerra ..15, 54, 55, 57, 75, 76, 82, 84, 86, 89, 119,
120, 121, 126, 133, 136, 158, 159, 182, 184,
185, 201, 205, 214, 247, 248, 249, 251, 252,
253, 254, 274, 275, 276, 416
Guerra do Peloponeso 54, 57

H

Habeas Corpus 177, 178
historicismo20, 57, 58, 68
homo sacer ..27, 28, 156, 157, 159, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 173, 176, 178, 179, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194,
195, 197, 204, 263, 410, 429, 430, 431

I

Idade Média 13, 18, 21, 22, 25, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 133, 425, 426
identidade individual.....27, 170, 430
imunidade biológica.....189, 198
imunidade jurídico-política.....198
instituições reguladoras...304, 305, 306, 307, 308,
310, 321, 326, 335
instrumentalização do corpo35, 328, 350
instrumento de acção.....21, 72, 424
invisibilidade do poder..14, 31, 33, 238, 241, 242,
259, 260, 264, 265, 269, 270, 276, 277, 278,
282, 284, 437

J

juridificação 10, 409, 418, 419, 420, 421, 443
jus belli.....248, 252, 274

L

legislação 18, 55, 88, 89, 154, 159, 178, 180, 193,
194, 206, 207, 212, 214, 215, 225, 227, 230,
295, 297, 307, 319, 321, 366
lei ..28, 48, 56, 57, 61, 76, 82, 83, 88, 121, 124,
125, 126, 127, 154, 166, 167, 173, 174, 175,
177, 183, 189, 194, 203, 204, 206, 231, 236,
245, 246, 250, 251, 252, 254, 274, 304, 321,
348, 349, 369, 370, 371, 388, 412, 413, 414,
415, 417, 419

M

manipulação do ADN30, 213, 314, 315
medicina..... 9, 13, 24, 25, 26, 94, 103, 110, 112,
114, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139,
141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 154, 157, 160, 162, 181, 195, 225, 314,
327, 388, 419, 428, 429
medicina da força de trabalho24, 25, 130, 142,
143, 144, 145, 147, 148, 268, 427, 428
medicina de Estado23, 24, 25, 129, 130, 131, 132,
135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 146,
147, 148, 153, 182, 427
medicina social ...9, 13, 23, 24, 25, 110, 111, 130,
135, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 150, 154, 162, 165, 181, 268, 426, 427,
429
medicina urbana.....24, 130, 139, 140, 141, 142,
144, 145, 147, 148, 427
medidas eugénicas79, 84, 89, 90, 182

metamorfose do poder.....9, 14, 19, 31, 32, 146,
159, 180, 193, 194, 241, 246, 255, 256, 259,
264, 265, 277, 437
militarismo 83, 86, 89
modernidade..... 9, 18, 21, 22, 23, 44, 91, 93, 94,
110, 111, 114, 144, 150, 164, 243, 250, 334,
416, 420, 423, 426
moralização da natureza humana 337
morte cerebral.....194, 195, 196
mortificação.9, 13, 22, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 106, 110, 425
mudança política47, 48, 56, 57, 59
mundo sensível..... 59

N

nacional-socialismo.....152, 153, 156, 160, 182
narrativa32, 36, 243, 285, 331, 353, 398, 400,
404, 406, 408, 422, 442
nascimento ..27, 66, 74, 80, 84, 85, 155, 178, 185,
187, 188, 192, 201, 203, 206, 207, 208, 227,
230, 235, 313, 314, 315, 395, 412, 413, 414,
417, 431, 433, 434
natureza humana.....161, 211, 228, 233, 310, 328,
329, 331, 332, 335, 337
nazismo80, 147, 153, 157, 158, 165, 181, 183,
196, 200, 201, 202, 203, 205, 273, 373, 414,
415, 433, 434, 436
nomos29, 88, 176, 188, 189, 199, 431
normativização absoluta da vida 203, 414, 415,
433

O

objectivação do corpo...91, 94, 110, 111, 144, 334
oikos20, 44, 70, 72, 90
ordem jurídica .179, 190, 247, 248, 250, 251, 262,
273, 294
organização sócio-política..20, 21, 80, 86, 87, 225

P

paradigma auto-imunitário.29, 199, 200, 201,
202, 206, 432, 434
paradigma comunitário..... 198, 416
paradigma criptopolítico 283
paradigma imunitário 29, 189, 190, 197, 198,
199, 200, 202, 203, 205, 224, 416, 432, 434
personalidade jurídica 170, 185
personalidade moral 170
poder.....9, 10, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 51,
55, 57, 65, 81, 82, 83, 90, 94, 101, 107, 111,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 142,

143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
154, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 172, 174, 176, 177, 178,
180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192,
195, 196, 198, 199, 200, 203, 204, 206, 207,
208, 211, 212, 218, 222, 224, 226, 227, 237,
238, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260,
261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 306, 308,
310, 313, 320, 321, 322, 323, 324, 330, 336,
337, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 350,
351, 352, 353, 355, 357, 358, 359, 361, 362,
363, 364, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373,
376, 377, 378, 379, 387, 390, 394, 400, 402,
408, 409, 410, 416, 417, 418, 419, 420, 421,
422, 423, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432,
433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443
poder de disciplinar.....67, 268, 269, 270, 271,
272, 282
poder soberano29, 124, 125, 126, 127, 146,
156, 157, 159, 161, 163, 169, 173, 176, 177,
180, 186, 188, 189, 191, 192, 195, 198, 204,
208, 247, 248, 249, 250, 251, 258, 259, 264,
265, 266, 268, 271, 282, 350, 352, 367, 409,
421, 430, 431, 432
poder total 173, 188, 272, 273, 276
polis..... 47, 55, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 90, 91, 371
politização.... 9, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26,
30, 31, 33, 36, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53,
54, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 103, 106,
107, 108, 110, 111, 117, 120, 123, 124, 129,
130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 150, 151, 154, 155, 173, 177, 178,
185, 195, 196, 200, 209, 210, 212, 213, 218,
222, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 262, 263,
271, 278, 282, 284, 285, 288, 289, 322, 328,
330, 334, 341, 342, 365, 368, 369, 376, 409,
414, 415, 416, 417, 420, 421, 423, 424, 425,
426, 427, 428, 435, 436, 439, 443
práticas eugénicas 87, 205, 228, 236, 238, 295,
319, 325, 419
procriação.... 47, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 61, 66, 69,
98, 120, 151, 165, 233, 287, 323, 372, 381
projecto político.. 13, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 54,
56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 425
propriedade .21, 71, 72, 73, 74, 80, 122, 123, 198,
205
pureza racial...50, 51, 54, 152, 153, 174, 199, 374

R

raça26, 51, 55, 151, 152, 153, 155, 158, 166,
167, 174, 180, 181, 182, 201, 205, 207, 213,
214
racismo51, 155, 165, 166
refugiado178, 272, 431
regulação biotecnológica14, 33, 34, 294, 299,
306, 309, 316, 318, 324, 336
Reich151, 152, 154, 160, 180, 181, 190
relato36, 47, 60, 88, 365, 398, 399, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 421, 424,
442
representação247, 249, 250, 252, 253, 263, 347
responsabilidade infra-estrutural 367

S

senso comum ...380, 391, 392, 394, 396, 406, 441,
442
sistema democrático 55
soberania ...9, 28, 32, 51, 112, 118, 119, 157, 179,
180, 191, 237, 241, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 265,
266, 269, 270, 272, 291, 292, 321, 348, 350,
352, 358, 366, 367, 370
supressão antecipada do nascimento 201, 207,
208, 230, 413, 414

T

tanatopolítica ...156, 157, 159, 160, 180, 182, 183,
199, 201, 415, 432
tecnicização da natureza humana ... 331, 332, 333,
337
teoria da escravatura aristotélica ... 13, 20, 46, 70,
71, 72, 73, 77, 90, 423, 424
teoria platônica das Ideias 58, 59, 65

Totalitarismo9, 18, 26, 31, 150, 165, 168, 173,
175, 176, 177, 436, 437

U

utopia23, 59, 63, 112, 353
utopismo58, 60

V

vida biológica9, 13, 19, 20, 21, 27, 28, 39, 43,
44, 46, 48, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 84, 90, 91,
93, 129, 150, 151, 154, 155, 162, 163, 164,
177, 181, 184, 192, 193, 196, 197, 204, 273,
288, 389, 409, 411, 423, 425, 430, 435
vida boa45, 70
vida contemplativa41, 42, 43
vida de prazer41, 42, 43
vida indigna de ser vivida157, 158, 159, 178,
179, 183, 185
vida misturada41
vida natural . 20, 21, 27, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 70,
71, 91, 155, 159, 196, 411, 429
vida nua. 14, 27, 29, 124, 152, 155, 156, 157, 159,
161, 164, 176, 178, 180, 183, 184, 191, 192,
193, 197, 199, 204, 263, 264, 272, 273, 274,
278, 352, 373, 410, 411, 413, 430, 431
vida política... 9, 13, 19, 20, 21, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 49, 50, 56, 70, 71, 154, 258, 259, 287, 409,
411, 423
vida pré-pessoal315, 329, 330, 331
vitalização da política409, 414, 415, 416, 417,
421, 443

Z

zêê... 13, 19, 20, 21, 27, 29, 40, 41, 43, 44, 45, 46,
71, 91, 155, 159, 162, 176, 178, 273, 342, 409,
410, 411, 422, 423, 429, 443

ÍNDICE GERAL

NOTA DA AUTORA	5
RESUMO	9
ABSTRACT.....	11
PLANO DA DISSERTAÇÃO.....	13
INTRODUÇÃO	17
PARTE I.....	37
O PROBLEMA DA POLITIZAÇÃO DO CORPO: DOS GREGOS AOS NOSSOS DIAS	37
CAPÍTULO I	39
OS GREGOS: BIOS E ZÔÊ OU A DISTINÇÃO ENTRE VIDA BIOLÓGICA E VIDA POLÍTICA	39
1. Introdução a uma primeira fundamentação teórica do cenário de “a-politização” da vida e do corpo biológico nos antigos gregos	39
2. Marcas de aparente excepção em contexto grego: o projecto político platónico, a teoria da escravatura aristotélica e o cenário sócio-político espartano.	46
CAPÍTULO II	93
O PERÍODO MODERNO: DO PARADIGMA DO CÁLCULO AO INÍCIO DA POLITIZAÇÃO DA VIDA	93
1. Da glorificação à mortificação e ao tabu, ou porque a Idade Média não politizou o corpo.....	94
2. O início do processo histórico de politização do corpo: da expressão teórica com Descartes, Hobbes e La Mettrie, à expressão prática na evolução trifásica da medicina social.	111
CAPÍTULO III.....	147
INTENSIFICAÇÃO, VIRAGEM E ACTUALIDADE DO BIOPODER.....	147
1. Os Estados biopolíticos da primeira metade do século XX: o caminho	

entre a medicina autoritária e o Nazismo.....	147
2. O campo: a exposição da vida nua como padrão jurídico-político do século XX.....	164
3. O século XXI e as novas formas de politização da vida.....	210
 PARTE II	239
“CORPO E POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE: DA METAMORFOSE ÀS NOVAS CATEGORIAS DE REINTERPRETAÇÃO”	239
 CAPÍTULO IV.....	241
“DA METAMORFOSE DO PODER A UMA RECONFIGURAÇÃO DA POLITIZAÇÃO DA VIDA”	241
1. Uma era de metamorfose(s): a crise do paradigma soberano, a invisibilidade do poder e os seus riscos	241
2. A eminência de um duplo perigo ou a união do poder criptopolítico às novas formas de eugenia invisível	277
 CAPÍTULO V	287
CORPO E PODER NO SÉCULO XXI: ENTRE O DOMÍNIO DOS CRIPTOPODERES E A IMPOSSIBILIDADE DA REGULAÇÃO BIOTECNOLÓGICA	287
 CAPÍTULO VI.....	345
A URGÊNCIA DE UMA NOVA HERMENÊUTICA PARA A RACIONALIDADE POLÍTICA: CINCO PROPOSTAS PARA A REINVENÇÃO DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS.....	345
 CONCLUSÃO – PRINCIPAIS TESES RECAPITULATIVAS	423
 BIBLIOGRAFIA	445
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	449
 ÍNDICE TEMÁTICO	451
 ÍNDICE GERAL.....	457